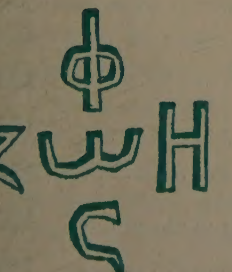


Qu'est-ce que croire ?



98

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XIX Juin-Juillet 1970 N° 98

“Pour moi, vivre c’est le Christ ”

Les questions intéressantes sont innombrables. Il en est d’autres, importantes, qui sont déjà moins nombreuses. Rares sont celles qui méritent d’être considérées comme fondamentales. Mais tous les hommes ne sont pas du même avis lorsqu’il s’agit d’identifier ces dernières. Pour un chrétien, l’interrogation qui sert de titre à ce cahier est une des plus radicales qu’il puisse poser. D’autres penseront qu’il est peut-être regrettable de perdre son temps à traiter d’une question qui leur apparaît caduque en regard d’une juste compéhension de l’évolution humaine et des urgences présentes. Pourquoi vouloir, une fois de plus, scruter le croire chrétien ?

Parce que la foi est notre vie et que la vie est tout naturellement ce qui nous intéresse. Il ne s’agit pas de s’interroger pour le plaisir d’élaborer un quelconque système de justification ou pour construire un palais idéal de la foi dont l’architecture, enfin renouvelée, pourrait attirer des pèlerins en quête de repos. Il s’agit de s’interroger afin de mieux vivre, selon toute l’amplitude offerte à l’homme par la révélation de Dieu.

Vivre et croire, voilà un rapprochement de mots qu’il est bien difficile d’effectuer aujourd’hui ! Les deux fusionnaient ensemble chez un Saint Paul : « Pour moi, vivre c’est le Christ ». Mais, pour nous, qu’en est-il advenu réellement ? Tant de choses se sont produites depuis cet âge ancien ! La vie

humaine a pris son autonomie par rapport à la foi d'une façon telle que celle-ci semble y avoir perdu son propre dynamisme. Le chrétien n'est-il pas aujourd'hui en quête de réalités humaines où il vient puiser la sève nourricière qui maintient, pour quelque temps encore, sa foi en sursis ? Pour parler de l'acte de croire, il en appelle à l'utopie créatrice, au projet politique, à l'activité poétique, aux profondeurs de l'expérience.

Est-ce le signe que l'acte de croire possède aujourd'hui si peu de consistance qu'il faut le parer de vêtements empruntés afin de lui donner un semblant d'existence ? Le recours à des réalités humaines assez séduisantes permettraient de maintenir une illusion, mais la vérité du croire chrétien serait déjà absente. Est-ce, plus simplement, mise au goût du jour, aggiornamento superficiel, adaptation aussi facile que dérisoire ? Ne serait-ce pas, au contraire, redécouverte d'une vraie vie, à la fois réelle et différente, mais dont il n'est possible de vivre et de parler qu'en plein cœur de notre existence ? Le paradoxe du croire chrétien tient en cette appartenance de la foi aux multiples dimensions de l'existence humaine en même temps qu'à son impossible identification à l'une quelconque d'entre elles. Il y a ceux que l'on accuse de réduire le croire chrétien à ce qui n'est pas lui. Il y a ceux qui restreignent la vie humaine à ce qui n'est pas la foi. Il y a ceux, et nous tâchons d'en être, qui ne veulent pas confondre sans pour autant dissocier.

Le fil conducteur de ce cahier est simple : il s'agit de manifester le croire chrétien à la fois dans sa relation et sa différence par rapport à des réalités humaines fondamentales. L'interprétation de la foi subit des inflexions, voire des déplacements qui sont corrélatifs à des changements opérés dans la condition humaine. Il ne s'agit pas de créer de nouvelles confusions ou des blocages inédits : le croire chrétien y perdrait son originalité, tout comme la médiation à laquelle on le réfère y perdrait sa propre vérité. Mais il s'agit de découvrir la signification de la foi dans la prise en considération de notre vie présente. C'est d'ailleurs sur les difficultés de croire liées à un

tel monde que J.-Fr. Six attire notre attention au début de ce cahier.

Nous avons retenu des dimensions de notre vie qui, pour n'être pas entièrement nouvelles, apparaissent aujourd'hui sous un jour particulièrement neuf : il s'agit avant tout de l'action politique, de la création poétique et de la place occupée désormais par la réalité de l'expérience. Il serait aisé de disserter superficiellement sur chacun de ces sujets et d'en profiter pour peindre de belles images au service de la foi. Chacun des auteurs s'efforce au contraire de discerner, selon une méthode et un langage chaque fois appropriés, ce que sont aujourd'hui ces réalités. C'est ainsi que Paul Blanquart fait une analyse rigoureuse de la situation et de la pensée politique actuelles, que Mac Alyn nous parle de l'acte poétique dans un monde qui fait tout pour le rendre chaque jour plus difficile, que Michel Demaison retrace la naissance en même temps que les limites du concept d'expérience. Chacun peut alors préciser, au fil de son discours, ce que signifie l'acte de croire, quelles en sont les exigences et les irréductibilités par rapport au champ humain préalablement envisagé. Notre situation est également marquée par la multiplicité des langages possibles au sujet de la foi : le point de vue du croyant n'est plus le seul, il y a celui des sciences humaines et de la philosophie qui font abstraction de la « grâce de Dieu ». Alain Durand pose quelques questions préalables sur la pluralité de ces langages qui interpellent le croyant et le laisse parfois désemparé.

Tous ces auteurs s'accordent pour indiquer vigoureusement que le croire chrétien n'est pas surajouté à l'existence humaine, mais qu'il n'en est pas davantage le fruit. Nous sommes liés à une Tradition, à des Ecritures et à des dogmes. Winoc de Broucker nous invite à découvrir la nécessité autant que la raison d'être de ces structures indispensables de la foi, mais en saisissant leur genèse dans la formation de l'expérience chrétienne. La foi a ses propres exigences alors même que celles-ci ne sont jamais indépendantes.

C'est Claude Gerest qui conclut ce cahier par un essai sur l'originalité du croire chrétien. Il reprend en quelque sorte les questions particulières traitées séparément dans les articles précédents pour les restituer dans une vue d'ensemble.

On peut se demander si ce cahier est une réponse à la question : « Qu'est-ce que croire ? ». Il serait inquiétant s'il en était ainsi. Du moins, espérons-nous qu'il contribuera utilement à éclairer la question elle-même, de telle sorte que la parole de Saint Paul soit renouvelée parmi nous : « Pour moi, vivre c'est le Christ ».

NOS COLLABORATEURS

Marc ALYN, poète, membre de l'association *Actuelles - formes et langages* à Uzès.

Paul BLANQUART, dominicain, chargé de cours aux Facultés catholiques de Paris.

Winoc DE BROUCKER, jésuite, professeur à la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière.

Michel DEMAISON, dominicain, théologien.

Alain DURAND, dominicain, directeur de *Lumière et Vie.*

Claude GEREST, dominicain, professeur d'histoire ecclésiastique.

Jean-François SIX, responsable en France du *Secrétariat pour les non-croyants.*

CROIRE AUJOURD'HUI

Le monde moderne, où se situe aujourd'hui l'acte de croire, est un monde « qui se donne à penser sous le double signe de la rationalité croissante et de l'absurdité croissante »[1]. Nous assistons de nos yeux à ce double processus qui s'accélère de plus en plus ; nous sommes chaque jour davantage soumis, pour notre vie quotidienne et notre avenir, à « la pensée calculante » comme dit Heidegger, la pensée qui est prospective, planification, efficacité ; et nous sommes plongés sans cesse plus profond dans un marais d'irrationalités.

L'acte de croire est, dès lors, devenu, disons-le tout net, extrêmement difficile. En d'autres temps, cet acte de croire était soutenu par le fait d'un monde beaucoup moins écartelé, un monde qui relativisait la rationalité et s'enlisait moins que nous — quoi qu'on pense — dans la drogue des irrationalités ; « raison garder » et « demeurer dans son bon sens » étaient choses au monde les mieux partagées. La foi, qui n'a jamais été naturelle à l'homme, est de nos jours une réalité qui, prise entre ces feux croisés de la rationalité et de l'irrationalité, n'est plus aperçue comme rationnelle ou absurde : elle n'est plus posée. L'athéisme ne pose pas de questions à la foi ; il est justement caractérisé par une absence de questions. Ceux qui vivent la foi doivent bien voir que le monde où ils sont est un monde qui, à tous ses niveaux, ne rejette même plus l'acte de croire et ne le nie plus : cet acte paraît dépassé, et ses

1. Paul RICŒUR, dans *Dieu aujourd'hui*, Paris, Desclée De Brouwer, p. 140.

« acteurs » s'éloignent comme ces comédiens en voyage « dont le profil décroît derrière le coteau ».

Ce diagnostic d'un athéisme qui n'est plus du tout vécu comme corrélatif à la foi mais qui se sent exister dans son propre poids, et ce diagnostic d'athées qui ont leur cohérence intellectuelle et pratique et qui connaissent comme tout homme des inquiétudes et des idéaux mais sans recours à d'autres qu'à eux-mêmes, ce diagnostic est le plus souvent refusé par ceux qui croient, qu'ils soient évêques ou laïcs, religieuses ou prêtres. La vieille ressource, devant ces faits d'athéisme et cette volonté des athées, resurgit toujours : on nie tout cela en disant que l'athéisme est une réaction devant le déisme et qu'il n'existerait pas sans lui, ou en faisant de l'athée un croyant qui s'ignore. On pourrait ici illustrer cette négation éperdue par mille traits puisés partout, dans les feuilles paroissiales mais aussi dans les écrits de théologiens prestigieux ; y compris cette forme de négation qu'est un certain mépris : ainsi le P. Daniélou qui parle de l'athéisme d'aujourd'hui comme « d'un athéisme qui ne peut survivre bien longtemps à l'ennui qu'il engendre »[2].

Il faut dire qu'un événement important est venu abuser les uns et les autres : il n'y a jamais eu autant de déisme, peut-être, dans le monde, qu'aujourd'hui. Depuis 25 ans surtout, depuis, disons, Hiroshima. L'infiniment petit qu'est l'atome est devenu la personnalité la plus énorme de la seconde moitié du XXe siècle — et de tous les siècles —. L'atome comme signe de la mort, non seulement de vous et de moi, mais de l'espèce. Quels « lendemains qui chantent » sont-ils possibles si l'espèce elle-même disparaît ? Alors, que faire ? Faire des techniques et de l'argent, faire l'amour aussi ; et enfin mourir ; ou peut-être, au lieu de cet enfin, une autre fin : se récupérer par le ciel, « faire comme si » et se dire, avec tremblement ou puérilité, qu'il y a quelque chose au-dessus et qu'il s'agit d'y croire envers et contre tout. Nier la fin, c'est-à-dire la mort ; nier la

---

2. Jean DANIÉLOU, *L'oraison, problème politique,* Paris, A. Fayard, 1965, p. 70.

fin, c'est-à-dire le sens. Le déisme a envahi le monde comme un raz de marée.

« La peur, disait saint François de Sales, fait plus de mal que le mal ». Si l'essentiel du déisme vécu et propagé de nos jours est enraciné dans la peur, comment peut-on penser que ce déisme facilite et favorise l'acte de croire ? Parce que l'angoisse qui étreint le monde est d'un genre radicalement nouveau, nous sommes, oui, tentés de susciter une religion de nouveau établie sur fond d'angoisse. Alors que nous devrions être attentifs à l'Esprit agissant dans l'histoire, n'avons-nous pas suffisamment enlisé notre foi, jadis, dans l'angoisse : celle des purs et des canonistes avec leur cortège de pharisaïsmes, celle des désemparés et des colonisés avec leur suite d'agenouillements ? Pourquoi réitérer cette erreur, alors que le Dieu Vivant nous interpelle du côté de l'avenir et de l'espérance ?

L'acte de croire est ainsi rendu un peu plus difficile encore par la poussée énorme de ce déisme que l'on veut souvent présenter comme la chance de la foi mais qui est, pour moi, l'obstacle majeur à l'acte de croire et au développement de la foi aujourd'hui.

Et ce que les esprits — du dehors de l'Eglise — les plus avertis aperçoivent dans l'Eglise et ses modes d'être, c'est ce lien indéfectible avec le déisme. L'essentiel de leur contestation n'est plus dirigé sur des questions d'engagement ou d'organisation de l'Eglise mais sur le contenu même de la foi au Dieu de Jésus-Christ. Les seules interrogations des agnostiques et des athées portent, non pas sur le célibat des prêtres par exemple, mais sur la foi : celle-ci est-elle indissolublement rivée à la métaphysique théiste ? Ou va-t-elle lui survivre et trouver une autre voie, re-découvrant quelque chose en elle qui s'y trouvait caché, qui avait été quasiment étouffé ? La foi va-t-elle périr comme ont disparu les religions païennes ? Ou bien va-t-elle retrouver, pour aujourd'hui, sa réelle vitalité ? Tous ces hommes d'action et de réflexion sont là, à attendre ce qui va se passer : ils attendent sans trancher encore, par honnêteté scientifique.

Dès lors, il nous faut, comme eux, nous poser la vraie question telle que Paul Ricœur la pose, brutalement : « Quelle foi mérite de survivre aux critiques de Nietzsche et de Freud ? » [3]. Il ne suffit plus de faire des adaptations et des aménagements. Il ne s'agit plus de répondre par des démonstrations, par un savoir tout fait, tel texte ou telle théorie, telle religion ou telle philosophie, telle idéologie; il ne s'agit pas plus de répondre aux hommes d'aujourd'hui par des « monstrances » : combien a-t-on appris aux chrétiens à être des modèles, des images, des « ostensoirs », dans une sorte de publicité supérieure où ils « s'adorent devant le Saint Sacrement » comme disait Léon Bloy au sujet des dévotes !

Dans le double amour de Dieu et du prochain, il s'agit de marcher, non comme des captateurs narcissiques de Dieu ni comme des professeurs de l'humanité, mais comme des hommes de la marche et de la nuit : « Une foi, répond P. Ricœur, une foi qui s'avancerait dans la nuit, devant un Dieu qui ne me protégerait pas mais me livrerait aux dangers d'une vie digne d'être appelée humaine » [4]. Si nous voulons être comme des martyrs, exposés aux regards des hommes et les yeux levés au ciel, rappelons-nous pourquoi les premiers chrétiens étaient condamnés : ils étaient vus par les païens, non comme des hommes vertueux mais comme le rebut et la tourbe, comme des êtres immoraux ; et ceci parce qu'ils étaient « athées », eux qui ne respectaient ni les dieux, ni le sacré, ni le culte des idoles, ni la religion d'Etat. La foi au Dieu de Jésus-Christ ne peut pas ne pas apparaître aujourd'hui comme athée aux yeux des déistes et des idolâtres (que ce soient les idolâtres des gadgets ou de mille autres formes subreptices du sacré) ; elle ne peut pas ne pas heurter cette religion que secrète notre société de consommation ou cette autre religion qu'établit le culte de la structure et du bureau. Rechercher vraiment la Parole de Dieu dans la révélation biblique, c'est — parce que cette révélation

3. Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations,* Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 449.
4. *Idem,* p. 450.

est la critique la plus radicale qui soit de tout déisme — indisposer les croyants pour qui il est sacrilège de décaper, dans cette lecture, les contaminations déistes. Mais c'est aussi paraître agresseur pour la majorité des hommes d'aujourd'hui qui sont indifférents et incroyants : cette lecture les met en présence d'eux-mêmes en leur montrant toutes les résurgences du déisme telles que notre civilisation ne se fait pas faute de les susciter ; à ce moment-là, ils sont comme mis en demeure de choisir entre la foi ou l'athéisme réflexifs : ce qui les rebute au plus haut point. Alors, comment n'en voudraient-ils pas à ceux qui troublent leur tranquillité ?

Le véritable acte de croire questionne le monde de ceux qui ne se questionnent pas. C'est que le véritable acte de croire intègre de soi à son déploiement une incessante interrogation. Mais celle-ci, beaucoup de croyants la refusent, et beaucoup d'incroyants aussi, qui rejettent tout dogmatisme mais qui sont en même temps navrés de voir l'Eglise n'être plus tout uniment une force d'appoint à l'ordre établi. Les croyants refusent l'interrogation parce qu'ils ont vécu dans la pensée que la foi était un « tout ou rien », qui ne souffrait d'aucune interprétation, et, d'une certaine manière, d'aucune médiation ; position qui est le corollaire de ce monophysisme constant, de cette exténuation de l'humanité du Christ dont l'Eglise n'a pas fini de supporter les conséquences. Or notre acte de croire ne peut pas ne pas être une recherche continue à travers une interprétation continue ; qu'il y ait risque en ce cheminement, bien sûr, mais comment renoncer à avancer, comment pourrait-on se condamner à l'inertie et à la stagnation mortelles ? A ceux qui récusent à l'avance toute interprétation et par là rendent plus difficile l'acte de croire des chrétiens et le regard des incroyants vers l'acte de croire, ne faut-il pas rappeler simplement le dernier décret (mai 1964) de la Commission biblique sur la vérité historique des Evangiles ? Les apôtres, dans leur prédication, «exposèrent fidèlement la vie et les paroles de Jésus, tenant compte des conditions où se trouvaient leurs auditeurs » ; et les évangélistes, recueillant cette prédication, « interprétèrent pour l'utilité des lecteurs, l'un dans tel contexte,

l'autre dans tel autre ». « Contexte » et « conditions » sont des réalités qui se transforment, qui évoluent comme tout vivant. S'y insérer, c'est toujours risquer sa vie. Mais Jésus lui-même n'a-t-il pas, dans son humaine condition, risqué sa vie ? N'est-il pas juste qu'avec lui nous la risquions à notre tour, pour que ce monde vive ?

Ainsi l'acte de croire doit-il s'épanouir au cœur de personnalités et de cultures qui ont leur caractère et leur mouvement propres, au cœur d'une humanité sans cesse renouvelée et différenciée. Je ne puis me laisser aller au mol oreiller des formules anciennes ; j'ai à scruter le message tel quel mais avec aujourd'hui, avec les questions fondamentales des hommes de mon temps, dont je suis, avec leurs questions, leurs expériences, leurs dynamismes.

Les chrétiens commencent à peine la découverte réelle des dynamismes du monde. Dans cette époque où nous vivons, l'infiniment petit qu'est l'atome est signe possible de mort totale ; mais il est, en même temps, signe possible de transformation radicale. Les périls sont extrêmes ; extrêmes aussi les énergies, avec l'espoir de faire reculer très loin l'ignorance et la faim, la maladie et la misère, la guerre et la folie. Les chrétiens ont oublié le « Dieu vit que cela était bon » qu'il faut appliquer dans le Christ : « l'exinanivit » de la croix se place entre l'incarnation et la résurrection, entre le goût de Dieu pour épouser la vie de l'homme et la force de Dieu pour transformer la mort de l'homme. La vie est plus forte que la mort ; l'amour passionné de l'homme tel que le Christ l'a montré est plus fort que la mort. Pourquoi faudrait-il oblitérer l'acte de croire par un refus ou un recul devant le monde ?

Un dernier obstacle, aujourd'hui, chez les chrétiens, dans l'acte de croire : le peu de cas qu'ils font de l'Esprit-Saint. Celui-ci, qui est feu et fécondité, a été trop souvent présenté comme garant de l'institution, l'assurance-vie de l'institution. Or il n'est pas d'abord gardien du passé mais présence agissante du « Dieu qui vient », le Dieu de la promesse et de l'espérance. Nous avons à « faire la vérité » nous dit saint Jean,

c'est-à-dire la foi est vie, praxis, action, transformation. Mais qui nous y pousse sans arrêt ? L'Esprit-Saint qui, nous le dit Jésus, nous « conduit vers la vérité tout entière » (*Jean,* 16, 13). Ce souffle primordial, dont on ne sait « ni d'où il vient, ni où il va » (*Jean,* 3, 8) n'est-il pas en train de bouleverser tant de manières de croire ? Que beaucoup, là-devant, cherchent à regagner des nostalgies et des certitudes du passé ou veulent trouver aussitôt des solutions immédiates, on le comprend, comme on comprend l'angoisse de l'adolescent qui doit passer à l'âge d'homme et qui prend peur ; mais ceux-là qui répètent si souvent la parole : « Le Fils de l'homme quand il reviendra sur la terre, trouvera-t-il encore de la foi ? », ceux-là ne pensent-ils pas que cette parole leur est premièrement adressée, à eux qui étouffent l'Esprit ? Car y a-t-il péché plus grave que celui contre l'Esprit ?

Jean-François SIX

L'ACTE DE CROIRE ET L'ACTION POLITIQUE

Avant de parler des rapports entre la foi chrétienne et l'action politique, il faut d'abord s'entendre sur cette dernière.

I. L'ACTION POLITIQUE

1. *Le phémonème de socialisation*

Par politique on n'a pas toujours entendu, en effet, ce qu'elle est aujourd'hui. Depuis un siècle, et de plus en plus planétairement, nous sommes entrés dans l'âge de la socialisation. Cela veut dire que la politique pénètre, imbibe et structure toute notre existence : travail, représentations intellectuelles, vie familiale, affectivité ; que nous le voulions ou non, que nous en ayons ou non conscience. « De l'ordinateur au coït, écrit Edgar Morin, tout a désormais une dimension politique ». Et il ne se passera bientôt plus rien à la surface de la planète qui ne soit constitutivement en relation avec l'ensemble du système. La cause en est l'industrialisation, née de la science et de la technique, qui crée un réseau serré d'interdépendances multiples entre tous les humains et entre les différents niveaux de leur existence. Pour faire bref, et de façon commode bien qu'artificielle, on pourrait décrire ce phénomène par ses aspects objectifs et subjectifs, positifs et négatifs. Objectifs : la division technique du travail et les problèmes d'organisation qui en résultent. Subjectifs : la transformation, consécutive des mentalités et la formation de masses par le brassage généralisé de tous, par l'information. Au total : l'ur-

banisation. Positifs : l'extension de l'enseignement et la hausse du niveau culturel ; la solidarité, l'assistance, l'apparition d'une conscience universelle ; l'amélioration du niveau de vie, le progrès, le développement, les loisirs ; la démocratisation ; la rationalisation. Négatifs : injustices, inégalités, ségrégations (exploitation) ; extériorité, anonymat, écrasement, non-participation (déshumanisation). Au total : une contradiction, qui n'est du reste pas sans se projeter dans l'espace de la ville. Ce qui est une chance peut se retourner, et se retourne en fait, en exploitation et déshumanisation.

Pour être plus précis, je prendrai le cas particulier de la famille. On est passé de la grande famille indivise et patriarcale à la cellule conjugale qui est en apparence plus autonome. En réalité la première était plus indépendante : elle formait une unité économique, à la fois de production et de consommation, centrée sur le patrimoine ; elle avait la charge de l'éducation et des loisirs. Au contraire la famille actuelle est de plus en plus envahie par la société qui assure les fonctions de protection (police, sécurité sociale, retraites), d'instruction (école) et de divertissement (télévision), propose et organise le travail (profession). De ce fait, la famille se replierait sur l'affectivité, qui deviendrait de plus en plus intense (ce qui est positif), entre l'homme et la femme, les parents et les enfants. Mais là encore, tout comme dans l'exercice de la sexualité, la famille n'est-elle pas toute entière dépendante de la société, d'une façon d'autant plus forte qu'elle est moins directe ? On connaît la thèse de Wilhelm Reich : l'importance de la famille et de sa chaleur affective est d'autant plus grande que l'ambition sociale de l'individu est moins satisfaite. Il vit alors par enfants interposés, c'est-à-dire qu'il cherche à réaliser par eux ses propres aspirations, sans que pour autant ils les remettent en cause. La conséquence en est que la famille exerce un rôle politique en devenant le lieu d'apprentissage des structures mentales d'une société autoritaire et répressive qui, en retour, ne peut que tout faire pour renforcer une telle famille qui reproduit la société comme celle-ci l'a produite. Le problème de la liberté dans la famille est donc inséparable

de celui de la liberté dans la société. C'est un problème politique.

2. *Les deux grands courants de la pensée politique*

Il existe des pensées de la politique, mais toutes ne correspondent pas à cette situation présente de la réalité dont elles prétendent traiter. En m'en tenant aux temps modernes, je distinguerai schématiquement deux grands courants qui les parcourent. Le premier va de Machiavel à M. Julien Freund ; le second de Thomas More aux néo-marxismes. Machiavel et More nous fournissent deux types qui s'opposent terme à terme d'un triple point de vue : méthode, domaine, arrière-fond psychologique et mythique. Parce qu'il a pris le contre-pied de Platon et de l'attitude utopiste en suivant « la vérité effective de la chose plus que son imagination », on a fait du florentin le fondateur de la science politique. Parler ainsi engage immédiatement une conception pour le moins contestable et de la science et de la politique. De la science, car c'est l'opposer à l'imagination (et à la morale) qui constitue le dynamisme de la critique, et la ramener à l'empirisme ; de la politique, car c'est réduire son champ à l'art par lequel « principautés et républiques se peuvent gouverner et conserver ». A juste titre, en faisant le parallèle avec le général de Gaulle, on a pu dire du machiavélisme qu'il était la théorie de la faiblesse politique, celle des Etats déclinants coincés entre de puissants voisins (Florence au XVIe siècle, la France aujourd'hui) en faveur desquels travaillent dans le sous-sol les forces qui déterminent l'avenir. On voit ainsi le lien structurel qui unit l'empirisme épistémologique, une compréhension partielle de la politique (écartant de son propos les multiples composantes d'une société, en particulier l'économie) et une vision de l'histoire pessimiste et cyclique : la méchanceté des hommes, en corrompant les différentes formes de gouvernement, les fait se succéder indéfiniment (monarchie-tyrannie-aristocratie-oligarchie-démocratie-démagogie-monarchie, etc.) en un cercle éternel dans lequel l'homme politique n'a d'autre but que d'établir un temps d'arrêt ou d'équilibre.

A ce système cohérent s'oppose point par point celui, écrit cinq ans après *le Prince,* d'*Utopia.* La fiction du « pays-de-nulle-part », dont l'organisation a pour clé de voûte la considération de l'intérêt général, poursuivi dans toutes ses conditions de possibilité et les conséquences de ces conditions (suppression de la propriété privée, de l'argent, des honneurs), constitue en elle-même la plus violente et lucide, fondée sur l'analyse, des critiques adressées à la société anglaise de cette époque, où fait rage la bataille du blé et du mouton, où se répandent les enclosures qui affament le peuple, où le pouvoir royal d'Henri VII se corrompt chaque jour davantage par l'usage d'une violence arbitraire et le recours à des impôts écrasants qui servent à l'entretien de soudards sans scrupules et de conseillers que pourrissent le luxe et l'immoralité. La fiction est ainsi à la fois critique de l'état présent et proposition d'une cité nouvelle. La capitale est « ville-brouillard » non seulement parce qu'imaginée, mais parce qu'inséparablement Londres réelle dans sa purée de pois. Une telle méthode, qui unit la morale et la science, correspond à un élargissement du champ de la politique : tous les aspects de la vie sont transformés par le changement de la pièce maîtresse du puzzle (la production et les échanges, les rapports juridiques, les règles du mariage, l'aménagement de l'espace, l'éducation, la beauté, la religion, etc.). Mais qu'est-ce qui rend ainsi possibles et telles la critique et la proposition ? Il est clair que c'est, en arrière-fond, une vision optimiste de l'histoire, un amour de la vie, une confiance profonde dans le progrès et dans les possibilités humaines : beauté et bonté sont naturelles, la morale est volupté, et Dieu est tout amour à l'égard de sa créature. Une double cohérence apparaît donc sous la forme de deux systèmes différents quant à la représentation mythique, l'épistémologie et le contenu de la politique. Double cohérence qui est à l'origine de deux attitudes pratiques opposées : l'une en faveur du statu quo, conservatrice ; l'autre, révolutionnaire.

Cette même opposition se retrouve aujourd'hui. Dans la ligne du premier type, je prendrai l'exemple de M. Julien Freund. Le politique n'est à ses yeux qu'une dimension de la

nature humaine, une essence parmi d'autres. L'activité qui la met en œuvre, la politique, ne peut ni annexer ces autres essences que sont l'économie, la religion, l'art, la morale et la science, ni leur être annexée. Tout ce qu'elle peut faire pour elles, c'est leur permettre de jouer en liberté, en favorisant les conditions de leur exercice. La méthode d'une telle activité, au champ aussi restreint, qui est de l'ordre non de la connaissance mais de l'action, est évidemment empirique et pragmatique. De plus, on ne peut pas en attendre grand chose : une essence ne peut que rester inchangée, identique à elle-même, ce qui suppose la permanence de ses conditions propres ou « présupposés » (les oppositions gouvernant / gouverné, public / privé, ami / ennemi). S'il y a des révolutions politiques, il n'y a pas de révolution dans la politique (mais que signifie alors le mot révolution ?). L'attitude est ainsi profondément conservatrice : le conflit entre les diverses essences est éternel, l'harmonie jamais réalisée, et donc partout et toujours l'homme est le même. La définition est on ne peut plus claire : la politique a pour but « d'assurer la sécurité extérieure et la concorde intérieure d'une unité particulière en garantissant l'ordre au milieu de luttes qui naissent de la diversité et de la divergence des opinions et des intérêts ».

Les néo-marxismes nous en présentent l'exact contrepied. D'abord dans la méthode, que l'utopie habite. C'est elle qui, dans un même mouvement, permet la critique théorique de la société existante et la proposition des moyens par lesquels la rendre plus humaine. Ainsi Marcuse voit dans l'imaginaire ce qui conteste le principe de l'actuelle réalité (ou principe de rendement), en maintenant la visée d'une réconciliation de l'universel et du particulier, du désir avec sa réalisation, du bonheur avec la raison. Cette fiction, contrairement à ce que pensait Freud, constitue à ses yeux une forme de savoir critique et un dynamisme mental qui peut être à l'origine de la création par l'homme de nouveaux possibles, d'un nouveau principe de réalité qui correspondrait au principe de plaisir. Alors l'utopie deviendrait la réalité, l'imagination prendrait effectivement le pouvoir : ce serait la révolution. Edgar Morin appelle « anthro-

politique » le contenu de cette dernière, c'est-à-dire une politique de l'homme total, multi-dimensionnelle. Cette politique ne se caractérise plus seulement par l'expansion économique et technique, mais tout autant et simultanément par le déploiement et l'intensification du psychisme et de l'amour. Il s'agit de reprendre le projet surréaliste visant à concilier Marx et Rimbaud : d'un même mouvement transformer le monde et changer la vie. C'est une révolution de l'homme lui-même qui est espérée d'une libération consciente et maîtrisée de la nappe souterraine de l'affectivité qui, au lieu de se fixer sur des gadgets matériels, se dégagerait de son narcissisme pour irriguer en les transformant les rapports humains. Indissociables l'un de l'autre, l'économie et l'humanisme en changeraient de nature par rapport à celle qui découle de leur actuelle extériorité. La vie en deviendrait poésie, c'est-à-dire création à chaque fois réinventée par une raison qui serait à la fois science et rêve (nous retrouvons l'épistémologie de More). En particulier, et se retrouve ici l'optimisme du marxisme le plus classique (Lénine), cette transformation et de la production et des rapports humains serait sanctionnée par le dépérissement de l'Etat, c'est-à-dire par la disparition de ce que l'autre ligne de pensée considère comme l'essence de la politique. Cette dernière remarque suffit à elle seule à montrer à quel point les deux types de pensée présentés sont incompatibles.

3. *Une pensée politique pour la situation présente*

Lequel correspond le mieux à la situation présente ? Le second, incontestablement. A notre situation intellectuelle, d'abord. La méthode des sciences sociales, et, par delà, la démarche scientifique en général, consiste en un parcours que scandent trois temps, en retours continuels les uns sur les autres à la façon d'un ressort :

1) l'observation empirique au sein de la pratique, la perception sensible et naïve des expériences immédiates, ou leur représentation idéologique ;

2) l'élaboration d'un dispositif mental qui reconstitue l'ob-

jet dans la pensée comme synthèse de déterminations multiples, système de concepts, modèle théorique ;

3) la vérification de ce modèle (de son caractère opératoire) par la pratique, en un retour à l'apparence dont on était parti, mais de telle sorte qu'elle l'explique, et que par conséquent nous soyons maîtres de l'action au lieu d'être contraints par le « donné ».

Le va-et-vient est incessant entre 2) et 3), d'autant plus que la réalité sociale ne cesse de changer. Lui correspond un autre va-et-vient, qui est en réalité le même, entre 1) et 2) : la position progressive d'hypothèses et de définitions de moins en moins approximatives et provisoires, de moins en moins idéologiques et de plus en plus théoriques, le travail étant toujours à reprendre. Il en résulte que 2) est fait de la somme des hypothèses, ou de la mémoire des multiples vérifications antérieures. Je tire de cela deux conclusions importantes. La première est qu'on ne peut dissocier théorie et pratique, ou encore science et liberté : elles sont faites l'une de l'autre. La deuxième : ce qui permet la science et ouvre donc à l'action le champ de ses possibles, est la rupture ou le saut effectué entre 1) et 2), c'est-à-dire l'intervention de l'imagination. C'est donc la déraison qui est ainsi moteur du parcours rationnel. En politique, on appelle utopie cette déraison dont le caractère à la fois rétrospectif (par son refus) et prospectif (dans son vouloir et sa visée), régressif et progressif (position ou réminiscence d'un âge d'or passé, réel ou non, que l'on projette dans le futur), permet de revenir en arrière pour repartir en avant en sortant de l'impasse.

a) *Théorie et pratique ne peuvent être dissociées*

Je remarque que la première conclusion coïncide avec le point d'aboutissement de la pensée occidentale, c'est-à-dire avec le dépassement d'une série de bi-polarités conceptuelles (sensible / intelligible, matière / forme, étendue / pensée, science / morale) correspondant chacune à un moment de l'avancée scientifique, ou encore du pouvoir de l'homme. Pour

faire bref, il s'agit du débat matérialisme / idéalisme, chacun de ces deux termes correspondant à un domaine dont le second, support intellectuel de la religion, se rétrécit progressivement à la façon d'une peau de chagrin. Pour en rester aux temps modernes, en distinguant d'une part l'actualité corporelle, ou extériorité, ou étendue, et d'autre part l'actualité de la pensée, ou intériorité, à laquelle correspond une pensée de type spiritualiste, Descartes ne fait qu'enregistrer l'intégration complète de la nature au domaine du matérialisme, grâce aux débuts d'une science mathématique des phénomènes qui s'y observent, mais qui ne mord pas sur la conscience. Contemporain de Laplace, Kant opposera plus tard à la science, considérée comme déterministe, la liberté ou la raison pratique, en soumettant la politique à la morale. L'étape suivante, qui nous conduit à aujourd'hui, verra l'intégration progressive de la science et de la liberté, en dépit de rechutes chroniques dans le scientisme ou dans le moralisme néo-kantien (ainsi dans le débat récent entre structure et sens), et le déplacement concomitant de la philosophie vers la politique. C'est Hegel d'abord, marqué par la révolution française, tentative manquée mais non moins significative de réalisation rationnelle de la liberté, qui propose la dialectique (et non le dualisme) comme pensée de l'histoire. Puis Marx qui dépasse l'opposition matérialisme / idéalisme, en proposant une pratique-critique qui est aussi bien révolution, la philosophie ne consistant plus désormais à interpréter le monde, mais à le transformer. Parallèlement, la sociologie naît et se développe. Alors que ses grands ancêtres, tels Saint-Simon et Comte, ne parvenaient pas à concilier le positif et le normatif, la connaissance des mécanismes (en particulier économiques) d'une part, les doctrines sociales ou idéologies du sens de l'histoire de l'autre, elle rejoint les néo-marxismes et s'identifie à eux dans leur volonté de traiter, dans une unité dynamique sous la maîtrise des hommes, de toutes les instances constitutives de la vie humaine en tant qu'elle est sociale. Ayant ainsi récupéré le contenu du sujet cartésien et de la morale kantienne, la science et le pouvoir s'étendent alors à tout, mais du même coup changent de nature pour devenir la

démarche en trois temps que je viens de décrire. Le monde de l'homme, le langage qu'il habite, est désormais son œuvre. Elle couvre toute la terre, et rassemble en elle toutes les activités. C'est la ville. *Polis,* en grec, c'est-à-dire politique.

b) *L'utopie nécessaire*

La deuxième conclusion correspond également aux pratiques actuelles dans la mesure où elles font du marxisme ainsi compris, point d'aboutissement de la pensée occidentale, leur outil théorique. Je prends ici position dans le débat entre ceux qui veulent maintenir en un bloc toute l'œuvre de Marx, et ceux qui parlent de coupure épistémologique, de changement de terrain, entre les œuvres de jeunesse et celles de la maturité, les rendant ainsi exclusives les unes des autres. A mon avis, tous ont raison, et tous ont tort. Car si l'humanisme philosophique cède en effet la place à la science, quelque chose habite cependant et l'un et l'autre, susceptible (et même le réclamant) d'être séparé de l'humanisme qui parle encore en termes d'essence, et intrinséquement lié à la science qui en cesse d'être positiviste. Ce quelque chose qui, faisant l'unité de toute l'œuvre de Marx, en est sans doute ainsi le spécifique, c'est l'arrière-fond mythique, ou encore l'utopie. Il s'agit de l'horizon, du champ non explicité mais non moins présent et fonctionnant, sur le fond duquel tant les considérations de 1844 sur l'aliénation, que celles du *Capital* sur la valeur d'usage, sont possibles et pensables. Un concept l'exprime, cher à Henri Lefebvre : celui d'*appropriation.* L'aliénation en est la négation : au niveau de la production, dans le cadre de la propriété privée de ses moyens, le producteur est désapproprié de son produit (marchandise), donc de son acte de production, et par conséquent de son être social, qui lui deviennent étrangers. On retrouve ce concept si l'on réfléchit à la valeur (quantité ou temps de travail), dont Marx suit les métamorphoses qui l'épaississent, jusqu'à la forme monnaie qui voile le processus qui l'a produite lorsqu'elle se fixe dans objet-fétiche (l'or), cette valeur qui est à l'origine de la plus-value, donc de l'exploitation et de ce qui, dans le même mouvement, la dissi-

mule ; elle n'est repérable que dans la distinction entre l'usage et le rapport d'échange, entre le travail utile et le travail abstrait, c'est-à-dire fondamentalement entre l'appropriation et la marchandise, scission que tout le procès du capital ne fait qu'élargir à l'infini.

Ce concept d'appropriation a l'avantage de pouvoir englober non seulement l'exploitation au niveau économique de la production, mais encore la diffraction, ou les retentissements de la valeur d'échange au niveau politique de la décision, et à celui, idéologique, du modèle culturel. Il permet donc de penser simultanément, et dans leurs rapports, les différentes formes d'aliénation (1. capitalisme, ou propriété privée des moyens de production ; 2. pouvoir technocratique et bureaucratie ; 3. société de consommation, ou répressive, ou terroriste, qui intègre en marginalisant) et les différents niveaux correspondant de la libération (1. socialisme ou propriété collective ; 2. autogestion ou participation généralisée au pouvoir ; 3. révolution culturelle). Il permet encore d'élaborer par conséquent une stratégie globale coordonnant les différentes forces disponibles en des formes d'action diverses et sur des objectifs variés, selon qu'elles sont sensibles (parce que victimes) à tel ou tel aspect du sytème global qui opprime et exploite par tous les éléments de la vie quotidienne (travail, hiérarchie, éducation, habitat, vacances, vie sexuelle, etc.). Ce concept utopique fonde ainsi la seule action réellement révolutionnaire qui, face à un système unique et diversifié, ne peut être que totale et multiforme, c'est-à-dire à la fois universelle (contre l'exploitation : inégalités, injustices, ségrégations) et intégrale ou multi-dimensionnelle (contre la déshumanisation). Le réformisme au contraire consiste à vouloir traiter l'un quelconque de ces trois objectifs séparément des deux autres. Dans cette séparation se trouve l'explication des échecs, des insuffisances, voire des retours en arrière d'un certain nombre de mouvements qui se voulaient révolutionnaires ; dans son refus, celle de la radicalisation des mouvements tricontinentaux et gauchistes. Mai 68 en France a échoué du fait de l'incapacité des dirigeants et théoriciens de comprendre et d'organiser l'unité

profonde qui existait entre : 1. les revendications quantitatives-matérielles de l'ancienne classe ouvrière, 2. celles d'autogestion de la nouvelle (techniciens, ingénieurs), et 3. celles d'ordre culturel des étudiants et intellectuels. Les Chinois reprochent aux Soviétiques de compromettre le socialisme en étant alignés sur l'Occident quant aux formes du pouvoir et au modèle de vie. C'est pourquoi, pour leur part, ils se lancent en révolution culturelle. C'est pourquoi les Cubains veulent mener de pair socialisme et communisme (et non plus successivement), c'est-à-dire le développement économique et la transformation de la conscience. C'est pourquoi les gauchistes français s'en prirent récemment au magasin Fauchon, par un geste symbolique qui montrait le rapport entre la société de consommation et l'exploitation ouvrière ; et c'est encore pourquoi, parce qu'intégré par ses habitudes mentales et sa sensibilité à ce modèle de société, le mouvement ouvrier français n'a pas compris ce geste...

Je pourrais multiplier les analyses, mais voilà qui suffit à situer l'action politique dans le contexte actuel. Son propos, constitutif de la raison de notre époque, pourrait ainsi s'exprimer sous cette forme utopique : « le développement intégral et solidaire de tout l'homme et de tous les hommes ». C'est-à-dire multi-dimensionnel, pour tous également, et œuvre des hommes eux-mêmes.

II. FOI CHRÉTIENNE ET ACTION POLITIQUE

Cette formule est de Paul VI, dans l'encyclique *Populorum progressio.* Qu'il puisse en être ainsi n'est pas sans indiquer qu'il existe un rapport entre la foi chrétienne et l'action politique telle qu'elle se pense aujourd'hui. Mais quelle est la nature de ce rapport qui s'exprime par cette convergence verbale ?

1. *L'amour de Dieu et l'amour des hommes*

En son fond, il s'agit du très traditionnel rapport, dans la prédication de l'Eglise, entre la foi et les œuvres. L'Ecriture

sur ce point est formelle : on ne peut séparer l'amour de Dieu et l'amour des hommes, les deux commandements n'en font qu'un. « Celui qui dit qu'il aime Dieu alors qu'il n'aime pas son frère est un menteur », écrit saint Jean. Nous serons jugés sur l'amour, un amour concret et efficace : le morceau de pain donné à celui qui a faim, le secours porté au prisonnier. Et les Evangiles ne craignent pas de mettre en parallèles l'institution de l'Eucharistie, au Jeudi Saint, et le lavement des pieds. Or aujourd'hui, nous l'avons vu, l'amour des autres est politique, car celle-ci imbibe et structure tout l'humain, en extension (tous les hommes) et en intensité (tout l'homme). On ne peut donc séparer la politique (amour des hommes) et la mystique (amour de Dieu), temporel et spirituel. Cela ne veut pas dire, cependant, que la politique soit la mystique, car ce serait réduire à rien le don gratuit que Dieu nous fait de Sa vie. Nous nous trouvons ici au cœur du paradoxe chrétien. Pour nous le faire comprendre, le concile de Chalcédoine a affirmé à propos de Jésus, et ceci vaut pour tout ce qui, participant du Christ, est chrétien, qu'en lui l'humanité et la divinité étaient inséparables, bien que non confondues. *Telle est la structure de l'existence chrétienne : l'amour des autres est la matrice, l'amour de Dieu est la semence, et l'enfant est celui de Noël, inséparablement humain et divin.* La matrice n'est pas la semence, mais on ne peut distinguer dans le fils ce qui vient du père et ce qui vient de la mère. Ainsi : Dieu est amour (inséparables), bien que l'amour ne soit pas Dieu (non confondus), bien que Dieu ne soit pas ailleurs, en dehors de l'amour. Ou encore : la mystique est politique, bien que la politique ne soit pas la mystique, bien que la mystique ne soit pas ailleurs, en dehors de la politique. Curieuse égalité, qui n'est pas réversible.

2. *Dieu et l'homme*

C'est cependant ce qui permet à Dieu d'être Dieu, et à l'homme d'être un homme. Si en effet je sépare Dieu de l'homme, et si j'assigne en conséquence à chacun d'eux un territoire dont il ne peut sortir, Dieu n'est plus Dieu. Car s'il est Dieu, et en cela infiniment distinct de l'homme, cela suppose qu'il ne

soit limité par aucune barrière, qu'on ne puisse le localiser, dire « Il est ici », ou encore « Il est là », et que par conséquent il soit partout, et d'abord au plus intime de l'homme. Inversement, si je confonds Dieu et l'homme, je vide l'homme de son autonomie, et Dieu n'est pas davantage Dieu : il est celui qui fait le travail de l'homme, en en dépossédant celui-ci qui, en retour, ne fait plus de Dieu que la projection de ses désirs insatisfaits et le bouche-trou des insuffisances de son savoir. En les confondant comme en les séparant, on dissout Dieu et l'homme. Telle est la structure de la religion : elle confond tout en séparant, au lieu de ne pas séparer sans confondre. Elle est ainsi l'exacte inversion de la foi. La religion place Dieu en rival de l'homme pour que l'homme puisse d'autant mieux mettre Dieu à son service : elle consiste, historiquement et psychologiquement, dans une dissociation de l'humain, par contrecoup de son impuissance sur l'environnement et sur lui-même, en un profane irrémédiablement pauvre, et un sacré riche qu'il projetterait hors de son monde et dont il pourrait ainsi obtenir une puissance qu'il ne peut tirer de lui-même. L'Ecriture affirme au contraire que c'est d'un même mouvement que Dieu se révèle comme Dieu et que l'homme naît à lui-même, que c'est du même pas que l'on va au bout de l'homme et au bout de Dieu : « Vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu ». En religion, on n'aime ni Dieu (il n'y est plus lui-même) ni l'homme (il n'est plus responsable de soi ni de ses frères).

3. *Le messianisme et le courant constantinien*

Que donne la religion en politique ? Deux courants opposés qui, l'un comme l'autre, et pour la même raison fondamentale, vident, dans un même mouvement, la politique et la foi de leur réalité. Il s'agit de deux lignes, l'une de contestation, l'autre d'acceptation, qui traversent toute l'histoire de l'Eglise, et que l'on retrouve aujourd'hui dans leur antagonisme sous les étiquettes d'« horizontalistes » et de « verticalistes ». La première, apocalyptique, est celle du messianisme, c'est-à-dire un mouvement d'opprimés (peuple ou classe) qui attend

d'un messie (homme ou groupe investi d'une puissance supra-humaine) sa libération sous la forme d'un pays à la fois céleste et terrestre, déjà là (ville sainte) ou à venir (millénarisme). Un tel mouvement est infra-politique, au sens où j'ai plus haut défini ce mot pour aujourd'hui par l'échelle planétaire et la multi-dimensionnalité. Il correspond en effet à un stade bien antérieur de l'évolution sociale, qu'on pourrait caractériser d'une part par le premier impact de la société moderne, industrielle, d'autre part par la formation du nationalisme, ces deux traits pouvant être ou non en rapport. Mouvement pré-moderne, le messianisme apparaît au moment où une société traditionnelle entre en état de désagrégation par voie interne (naissance du capitalisme) ou externe (colonisation et impérialisme). Il constitue la réaction archaïsante à cette nouveauté, et décline au fur et à mesure que le mode de production capitaliste progresse dans la formation sociale. Au delà d'un certain seuil, il perd toute efficacité, et s'achève alors en violences aveugles et désespérées, ou se marginalise dans des sectes ou ghettos. Mouvement nationaliste, car la désorganisation peut être causée par la présence d'un étranger plus puissant : pour repousser cet étranger, il faut donc devenir plus fort en faisant l'unité nationale, par le regroupement des lignages, des tribus, des ethnies. On peut ainsi comprendre la conjonction des chrétiens messianiques avec les gauchistes et les mouvements politico-religieux de dissidence (tels les *hippies*) qui fleurissent aujourd'hui dans les sociétés les plus avancées. J'ai en effet signalé plus haut l'aspect à la fois régressif et progressif de l'utopie (l'appropriation). C'est par le biais de ce retour en arrière, de la contestation, que s'opère la confusion. Mais les uns sont révolutionnaires, proprement politiques (promoteurs d'un ordre nouveau qui résout les contradictions par un pas en avant), les autres non : l'utopie est raison, proposition d'un futur, alors que la religion ne donne aucune prise sur les mécanismes sociaux qu'elle ignore. Mouvement non politique, le messianisme ne correspond pas davantage à la foi du chrétien. Cela ressort clairement du comportement de Jésus. Alors que les juifs attendaient de lui qu'il les délivre de l'occupant ro-

main, c'est en refusant de le faire qu'il a témoigné de ce qu'il avait d'absolument original à nous dire, originalité sans laquelle on ne pourrait parler de la Révélation. En entrant en prison dont il a fait sortir le *guerillero* Barabbas, Jésus, du même mouvement, est entré dans sa mort et sa résurrection (le mystère de la foi) et a libéré la politique ; en la personne de Barabbas, qui n'est pas un messie (le messie va mourir), il lui a permis d'être elle-même en la confiant à la raison et à l'amour des hommes. C'est en s'affirmant Dieu du sein même de la mort (sans tricherie par conséquent au regard de la condition humaine), qu'il a permis à l'homme de faire désormais son métier d'homme.

Condamné au concile d'Ephèse, ce premier courant s'enfonce dans le sous-sol de la clandestinité (quitte à en resurgir), et laisse le champ libre, dans l'Eglise officielle, au second, constantinien. Dans cette seconde ligne, l'amour de Dieu et l'amour des hommes se trouvent séparés (les deux côtés), dans la mesure même où le christianisme se confond avec l'Empire universel. A César donc le temporel, dans l'Eglise il n'y a que du spirituel. Mais dans la mesure où l'Evangile perd ainsi tout réalisme (il ne fait pas de politique), son universalisme n'est qu'opportunisme et ne sert qu'à sacraliser l'ordre, ou le désordre, établi. En principe on peut être aussi bien (question d'« options », dit-on, comme si toutes les attitudes étaient arbitraires, indifférentes, et se valaient) pour le Viet-Nam du nord que pour le régime du sud, pour les gouvernements latino-américains que pour ceux qui prennent le fusil contre ces gouvernements. Mais on ne peut l'être au point que ces prises de position remettent en cause l'unité de l'Eglise. Celle-ci penche ainsi dans le sens des puissances dominantes, de l'état des choses et de ceux auxquels il profite, en engendrant, de fait, une attitude qui revient à nier les antagonismes sociaux (lutte de classes) et à estimer que toutes les classes et tous les peuples, loin d'être dans un rapport d'exploitation, sont solidaires et complémentaires dans le développement. On comprend dès lors la conjonction de ce second courant avec le type de pensée politique représenté par Machiavel et, de nos jours, par

M. Julien Freund, et avec les comportements conservateurs qui en découlent. Séparer mystique et politique, c'est les considérer comme des essences distinctes. En conséquence, quand on est spécialiste de mystique, la seule chose qu'on demande à la politique est d'assurer la liberté religieuse, moyennant quoi l'Eglise n'intervient pas dans les affaires de la cité. Mais il n'est pire temporalisme que ce spiritualisme-là : se réduisant à un enseignement, que l'Etat comme tel n'assure pas (telle n'est pas sa mission), il en arrive à secréter en effet, pour assurer sa transmission, toutes sortes d'institutions qui, ayant alors besoin de cet Etat, vivent au prix des pires compromissions. Ruse de l'histoire ? Tout simplement attitude religieuse qui se tient en deçà et de la foi et de la politique en son état présent. Dans ce cas comme dans le précédent, la foi est au service d'une politique, et tombe ainsi sous le coup de la critique marxiste de l'idéologie religieuse.

4. *Le fidéisme*

Il existe une troisième façon de concevoir et de (mal) vivre les rapports de la foi et de la politique, contemporaine, celle-ci, de la philosophie, au sens où je désigne par ce mot l'étape intermédiaire entre l'âge de la religion et l'âge de la socialisation généralisée. C'est peut-être la plus répandue. Elle se caractérise par un dualisme, qui reproduit celui de Descartes et de Kant, entre l'idéalisme des valeurs et le déterminisme de la science. On est alors déchiré entre les impératifs de la morale, domaine de l'« humanisme », support de l'amour de Dieu, et les contraintes du « donné », domaine de l'analyse objective, seul lieu où s'effectue concrètement l'amour des hommes. Le drame des chrétiens est d'être encore kantiens, donc d'avoir bien du mal à mettre en accord leur cœur (à gauche) et leur raison (à droite). Ils balancent ainsi entre le moralisme et la technocratie (l'un renvoyant à l'autre) et souffrent d'impuissance dans les deux cas. Jeunes, ils « s'engagent » par générosité, munis pour tout bagage du « voir, juger, agir » de l'Action catholique. De prime abord, certains croiront y reconnaître les trois temps de la pratique-critique (dialectique). Il n'en est rien :

« voir », c'est laisser parler les faits d'eux-mêmes, comme s'ils le pouvaient. Cette naïveté de la vision entraîne le moralisme du jugement, autrement dit l'intervention inconsciente de l'idéologie dominante, qui commande ainsi une action qui est en fait au service de la société établie : empirisme, idéalisme et acceptation forment système. Plus tard, le cœur se refroidissant, ils font fonctionner l'ordre existant, nostalgiques et pleins de remords, à moins que rencontrant « la science » marxiste, sans participer de l'attitude mentale qui la produit, ils y adhèrent en extériorité, l'adoptent de façon dogmatique, la faisant ainsi rechuter en religion ou en métaphysique (stalinisme). Le mouvement de mai 68 fut significatif de cette inaptitude profonde à la politique, engendrée par le dualisme : si tant de chrétiens s'y sont ralliés, surtout en fin de course, c'est sans doute qu'il n'était pas, ou déjà plus, politique, mais mouvement culturel qui n'arrivait pas à se relier à ses enracinements aux niveaux du pouvoir et de l'économie. C'est ce même idéalisme des valeurs qui fait s'obnubiler les chrétiens sur le problème violence /non violence, comme si dans la pratique l'une et l'autre existaient en elles-mêmes, à l'état pur.

J'ai retrouvé ainsi les trois groupes entre lesquels l'Eglise est actuellement divisée : « horizontalistes », « verticalistes » et « fidéistes ». Les seconds reprochent aux premiers de réduire la foi chrétienne à une morale, le Christ à un modèle d'humanité à réaliser par les seules forces de l'homme, de substituer par conséquent l'action politique révolutionnaire à la prédication de la Révélation. En réponse, les premiers accusent les seconds de remplacer la foi par la religion, de trop éloigner Dieu des hommes ; ils soupçonnent que c'est une autre politique, réactionnaire celle-ci, qui parle derrière les discours théologiques sur la transcendance. Quant aux troisièmes, professant la transcendance de Dieu, mais sans voir son rapport à la raison humaine, ils ont du mal à faire le discours unifié, proprement chrétien, de leur existence, et à vivre dans un même mouvement l'amour politique des hommes et l'amour de Dieu ; ils parlent donc fort peu, tout en étant les plus nombreux. Par contre bavarde énormément un quatrième groupe, mais qui

n'a pas grand intérêt : il s'agit de l'appareil, des spécialistes de l'institution-Eglise, chargés de l'unité et qui se disent : je dois parler, mais sans diviser. Dès lors, de quoi peuvent-ils parler ? Ni de l'amour de Dieu, ni de l'amour des hommes, mais d'eux-mêmes, remplissant ainsi les colonnes des journaux d'histoires de curés qui n'intéressent personne. Une telle constatation incline à penser que le problème sous-jacent à cette crise de l'Eglise est celui de la politique dans ses rapports avec la foi. Il n'y a pas à s'en étonner : si la politique est un problème nouveau pour l'humanité, comment ne le serait-il pas pour l'Eglise ? Il n'en est pas moins urgent de le régler au fond.

5. *L'utopie, lieu de l'alliance*

En suivant quelle piste ? Celle de l'utopie. Telle que je l'ai décrite, celle-ci permet en effet de penser l'unité dans la non-confusion. Elle fait bien partie du parcours rationnel (pratique-critique) en tant que ce parcours, sous le dynamisme de l'imagination, dépasse le dualisme de la morale et de la science. « Développement intégral et solidaire de tout l'homme et de tous les hommes » : c'est la formule développée de l'appropriation lorsque celle-ci englobe les différents niveaux de l'existence humaine et s'étend à l'échelle planétaire. Expression de l'amour des hommes aujourd'hui, elle relève également de l'amour de Dieu dont l'amour des hommes est inséparable, et peut donc être dite dans la prédication d'un pape. Car la foi n'est pas sans exercer un certain jugement sur les comportements politiques du croyant. Toute attitude n'est pas bonne, car lourd est l'enjeu dont est chargé l'amour des hommes : c'est en lui que se rencontrent l'homme et son Dieu. Dès lors le chrétien ne peut être pessimiste en politique et se satisfaire de peu. Il ne saurait s'arrêter en chemin, abdiquer de ses rêves de libération totale : il ne peut pas ne pas être utopiste. Habitant aussi bien la foi et la politique, l'utopie constitue donc le lieu (à ne pas représenter spatialement, car ce serait le distinguer d'un autre, et retomber par conséquent dans l'extériorité du dualisme) du « passage » (pascal) et de l'« alliance ». C'est parce qu'il s'est enfoncé jusqu'au fond de ce lieu-là, que Jésus a été d'un même mouvement au bout de l'homme et de

l'amour des hommes (jusqu'au point de mourir) et au bout de Dieu (résurrection).

Ce lieu est donc un acte, et cet acte est unique. « Tout ce que je vis de vie humaine, dit saint Paul, je le vis dans la foi au Fils de Dieu ». C'est dans cet acte que s'établit la cohérence de l'existence croyante avec la vie humaine contemporaine. Puisque l'action politique est ce par quoi et dans quoi l'homme vit l'amour aujourd'hui, elle est le lieu de sa vie avec Dieu. Dans l'acte même par lequel les hommes cherchent à se libérer en créant une terre humaine, un avenir leur est donné qui les fait éclater en un nouvel espace : le Royaume. « La charité est politique », disait Pie XI enregistrant la socialisation au début de ce siècle. La charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu et l'amour des hommes s'habitant l'un l'autre.

Un tel acte assure la non-confusion au sein même de son unité. La réalisation de l'utopie est l'œuvre de l'incroyant comme du croyant. Mais cette unique action qui, pour le non-croyant, est seulement humaine, est, pour le croyant, la pratique même de la foi. Le chrétien la charge d'une nouvelle signification, car pour lui elle n'est pas seulement construction de la terre des hommes enfin pleinement hommes (sans pour autant l'être moins), elle est le lieu où le Royaume advient, en une gestation mystérieuse qui fait se craqueler le sol et s'y lever un nouveau paysage, sous la respiration d'un poumon qu'elle ne peut contenir, car il est animé du souffle, de l'Esprit de Dieu. La même action a donc deux sens, non confondus, l'un humain, et l'autre révélé. Politique, elle est aussi sacrement lorsqu'au sein du premier sens est explicité le second. Le partage fraternel de la terre, rassemblement de tous en une œuvre commune au service de tous, devient alors prière, eucharistie.

Juin 1970

Paul Blanquart, o.p.

LE POÈTE
ET L'ACTE DE CROIRE

Au centre du mot *croire* se situe la ligne de partage essentielle entre le fugitif et l'éternel, les limites et l'infini. Partage qui ne sépare que pour mieux réunir, rassembler ; division qui s'achève par les noces de ces contraires ennemis soudain réconciliés : le blanc *et* le noir, le oui *et* le non, la vie *et* la mort.

Dans le vocable *croire,* qui évoque l'irrésistible poussée d'un arbre vers le ciel, les extrêmes se rencontrent, se *touchent,* se complètent, et l'on devine qu'ils n'étaient si étrangers qu'afin de se rejoindre un jour.

Un simple petit mot. Six lettres, dont l'une se dédouble. Et pourtant l'absolu s'engouffre entre les barreaux de cette grille dérisoire. Et la flaque a beau grossir le ruisseau, la rivière le fleuve et l'océan déverser son tumulte salé par l'étroite ouverture, l'espace de ce mot n'est jamais comblé.

De même que l'amour humain recule les frontières d'un être, multiplie sa surface et ses pouvoirs, la foi — à un degré bien plus élevé — est ce qui rend l'âme capable d'immensité. Plus consciente que jamais de ses insignifiantes dimensions, la créature se reconnaît en même temps — non sans effroi d'abord — douée d'une faculté d'accueil et de don sans bornes. L'univers se déverse dans l'être stupéfait de se sentir l'enjeu de la création, et plus étonné encore de n'en tirer nul orgueil.

Ainsi, la foi apparaît d'abord comme l'acte *intérieur* (faisant appel aux facultés les plus hautes de l'homme) par excellence, évidence qu'il est important de répéter aujourd'hui, en ce

temps où Dieu semble mis entre parenthèses, où le visible dévore les réalités invisibles, où le Christ tend à devenir cette absurde caricature : une sorte de militant syndicaliste mêlé à toutes les chimies politiques et sociales du quotidien mais de moins en moins présent dans la solitude des âmes. La foi chrétienne subit actuellement une crise qui tient à sa nature profonde : elle est une religion de l'individu et le monde moderne n'offre qu'une structure *de masse*, une pensée collective. C'est en restituant à la personne son caractère *unique*, et non en mettant l'accent sur ce qui la dénature, que l'Eglise peut apporter le plus aux hommes d'aujourd'hui tout en demeurant fidèle au sacré.

Chez le poète (pour qui le langage n'est point un système abstrait de références et de conventions permettant de communiquer, mais un organisme vivant et créateur), l'acte de croire — de *s'agrandir* de Dieu — peut prendre une allure de confrontation (voire d'affrontement) avec le surnaturel. Il arrive que l'on fasse d'étranges rencontres au fond du verbe, sans forcément les avoir provoquées ni même désirées. Dans cette quête fondamentale du son et du sens à travers une forêt de symboles sur lesquels la raison n'a guère de prise, le poète éprouve parfois la sensation que *quelqu'un* est là, au plus épais des mots, une présence à l'affût, une respiration souveraine. Peut-être toute chose pénétrée aussi profondément et avec autant d'abandon révélerait-elle la même présence ? Il faut toutefois tenir compte ici de deux faits particuliers : l'art poétique est inséparable d'un élan spirituel désintéressé (la volonté de dépassement propre au poète le conduit donc naturellement dans les parages du sacré), et le langage — lieu de son expérience et matière de son œuvre — est le milieu privilégié du mystère. « *Au commencement était le Verbe...* » ; n'est-ce pas dire que le langage, reflet du Verbe créateur, garde au milieu de nous quelque chose du Commencement, de l'Origine ? Ces deux éléments font du poète, avec son consentement ou non, un exceptionnel fil conducteur entre les réalités invisibles et visibles, entre l'au-delà éternel et les vivants fugaces. Dans les grands poèmes se conjuguent comme nulle part ail-

leurs le sentiment du durable et du furtif, de la splendeur infinie et de la beauté brève.

Toujours, le langage a terrorisé les hommes qu'il n'enchantait pas. Hors les pôles extrêmes de la peur et du plaisir, le verbe n'est rien qu'un instrument de communication usuelle liant les personnes sociales : un outil de plus — mais abstrait — dans la panoplie surabondante de l'*homo faber*. Pour quelques-uns, les mots constituent un prolongement de l'absolu, tandis que pour la plupart ils ne représentent guère plus qu'une sorte de *code* dont une faible partie des signes seulement est utilisée quotidiennement dans le dialogue direct (conversation) ou différé (écrits) avec autrui. Il est évident que l'on ne saurait considérer du même regard le règne minéral — par exemple — selon que l'on est maçon ou sculpteur, géologue ou poète. De même le langage offre-t-il des prises différentes, nulles ou au contraire infinies, selon la nature des esprits qui l'envisagent.

C'est aussi le cas du sacré, avec lequel le sort du langage se confond si étroitement que toute crise survenant dans l'un se répercute fatalement dans les profondeurs de l'autre. Car s'il peut exister un langage hors du sacré, le sacré ne se conçoit pas sans langage. « *Et le Verbe était Dieu* », nul ne prend plus au sérieux cette affirmation que le poète dont le rôle est de servir d'intermédiaire entre la part sacrée et la part profane du langage, qu'il replace dans une pureté proche de l'origine grâce à un acte de création qui est *mémoire*, à l'échelle de l'esprit humain, de la Genèse primordiale.

Pour avoir ignoré de façon souvent systématique cette fonction du poète, l'Eglise connaît aujourd'hui un déchirement d'autant plus grave qu'il coïncide avec une crise de civilisation sans précédent. Elle ne sait plus parler aux hommes à l'instant où ceux-ci auraient le plus besoin d'entendre résonner sa grande voix jadis prophétique et désormais *blanche*, voilée comme ces statues dont on attend vainement l'inauguration.

Un langage, en effet, ne s'improvise jamais sous peine de créer ce monstre : une langue morte avant d'avoir été parlée.

C'est une invention collective, qui exige beaucoup de temps, de gratuité, de prévoyance.

Dès l'avènement de la société industrielle européenne, dans la seconde moitié du XIXe siècle, les poètes ont commencé d'élaborer le langage de cette civilisation d'un type nouveau que, moralement, ils condamnaient, assumant souvent (Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont) par avance, dans leur destin individuel, la tragédie de solitude en commun qui allait devenir celle des hommes d'aujourd'hui, suppliciés sur la roue du machinisme, entraînés dans son cycle infernal : travail (production des objets), loisir (objet-image, objet-vitesse, objet-sexe), consommation (achat et utilisation des objets), travail (production de nouveaux objets remplaçant les premiers). On sait que, dans le même temps, l'Eglise d'alors fermait les yeux sur les transformations prévisibles du monde et de l'homme, ne se souciant guère d'adapter sa parole à ces métamorphoses et n'accordant aucune attention au message de plus en plus désespéré des poètes rejetés par l'ordre établi comme des corps étrangers.

Aujourd'hui, c'est la foi que le même organisme social repousse et tente de détruire à la manière dont une chair vivante sécrète des anti-corps contre un organe greffé. Faut-il s'étonner que, dans un univers livré de toutes parts à la matière, l'esprit finisse par sembler un anachronisme ? Dans mon poème *Nuit majeure* (publié en mai 1968 aux Editions Flammarion), je me suis efforcé de suggérer cette lente destruction du spirituel par la matière devenue un « absolu » de remplacement :

> « *Années-lumière ! Chaque jour l'homme s'éclaire et fond*
> *Un peu plus dans l'acide des choses ; voulant s'accroître*
> *D'elles infiniment, il leur ressemble et s'abolit,*
> *Diminué de son désir, possédé par l'objet*
> *Qui soustrait la liberté du destin bref pour jaillir*
> *Du néant, emplir l'espace tel un levain stérile*
> *Et clouer l'espèce double au seul univers visible.*
> *Années-lumière ; La matière ronge en nous l'humain...* »

La dégradation du langage par les poètes ; la disparition de l'image de Dieu, puis de celle de l'homme, au sein de l'art moderne ; le refus de l'harmonie dans la musique et du personnage dans le roman, toute cette évolution négative, inverse, des formes d'expression annonçait depuis longtemps l'effacement du sens du sacré qui se manifeste désormais au grand jour.

Conséquence de l'échec des poètes pour établir un contact direct individuel avec l'absolu, la dégradation du langage précède et annonce le retrait du spirituel de l'Occident qui en avait été durant des siècles le foyer principal. Le Romantisme — succédant à une longue période d'intelligence et de curiosité au cours de laquelle la poésie était devenue un jeu mondain sans profondeur — contenait deux tendances opposées qui se manifestèrent tour à tour. La première était l'exaltation du réel par le discours et la seconde, une quête de l'invisible entreprise à partir des pouvoirs irrationnels du langage. Ce divorce entre le dehors et le dedans se manifeste très nettement dans l'œuvre de Victor Hugo, tribun populaire, sonore et sensible par tout un côté de sa création, et voyant halluciné, aux confins de la lumière et de la nuit, dans ses derniers livres. Le public, bien sûr, fait un triomphe au tribun et ignore le prophète de *La Fin de Satan,* ce qui symbolise, là aussi, l'attitude de nos contemporains à l'égard d'une poésie engagée dans un combat dont ils ne comprennent plus le sens.

Le discours romantique est fondé sur la croyance, alors fort répandue, d'une évolution irréversible de l'humanité vers le Bonheur, dans le cadre d'une sorte de démocratie prophétique soutenue matériellement par les progrès infinis de la Science, créatrice non seulement de biens de consommation mais aussi de sagesse. Utopie vite démentie par les faits ! Déçus par la réalité, les poètes se détournent alors du monde et s'engagent dans les arcanes du verbe, non pour s'y perdre, mais dans l'espoir d'apporter aux hommes la révélation de contrées invisibles dont la poésie permettrait l'accès. Certes,

les poètes modernes ne *découvraient* pas l'au-delà du langage (bien d'autres avant eux en avaient pressenti l'existence), mais ils décidaient de ne plus s'intéresser qu'à lui, de le conquérir, quel qu'en fût le prix. Désormais, le poème perdait son sujet et, cernant de plus en plus son essence mystérieuse, devenait le lieu de l'expérience spirituelle du poète, qui se livrait corps et âme au verbe non plus pour *faire* une œuvre mais afin de *la devenir.*

Repoussés par la société, avec laquelle l'Eglise alors confond son sort, les poètes s'efforcent, presque seuls, de maintenir parmi les hommes la présence d'une réalité supérieure — le sacré — que la civilisation en train de s'établir condamne. Il faut se méfier à ce propos de formules trop frappantes et superficielles comme celle de « mystique à l'état sauvage », même si l'on entend définir ainsi une tentative de contact direct avec la divinité. Il n'y a pas de mode d'emploi pour croire, et le chemin qui conduit à Dieu ne figure sur aucune carte. On peut toujours placarder des avis impératifs du genre : « *Hors des endroits réglementaires, les miracles sont interdits* », cela n'empêche pas les miracles de se produire quelquefois.

Sans doute serait-il préférable de parler, comme le fait Stanislas Fumet à propos de Rimbaud, de mysticisme « *contrarié* », car si la création poétique peut favoriser une approche de l'expérience mystique, elle contient aussi nombre d'éléments qui en contrarient le terme. Le mystique se donne à Dieu, puis se tait, tandis que le poète résiste rarement à la tentation de *donner* aux hommes des poèmes où vibre quelque chose de la proximité de Dieu. C'est la fonction même du poète (sinon, il cesse de l'être) que de côtoyer la grâce sans s'y perdre vraiment, afin de pouvoir en témoigner. Certains en souffrent comme d'une malédiction.

Un degré de plus dans la déception, et les poètes abandonnent la forme, les règles, la logique ; c'est leur façon de contester l'ordre scientifique promu peu à peu au rang de société. Le surréalisme sera l'un des derniers efforts collectifs

des artistes du langage pour échapper à ce type de réalité devenu civilisation obligatoire. Mais les surréalistes, à l'inverse de leurs prédécesseurs, s'ils admettent l'existence d'un *point* supérieur à la réalité matérielle que le rêve, la poésie ou l'amour permettraient parfois d'atteindre, rejettent l'idée même de Dieu, qui s'identifie pour eux avec l'image d'une Eglise qu'ils condamnent férocement. Un pas encore et nous arrivons à la poésie actuelle où le *silence, l'absence, le néant* sont devenus des thèmes d'un art qui se nie. C'est le règne du *blanc,* annoncé autrefois par Mallarmé, lequel se vantait d'avoir échappé à « *ce vieux méchant plumage heureusement terrassé : Dieu* ». Le langage s'analyse, se fragmente, éclate dans tous les sens. D'étranges techniciens en blouses blanches apparaissent qui prétendent révéler les structures matérielles du verbe. D'autres le soumettent à d'infinies pressions, torsions, étirements ; on entre dans le mot lui-même, on en sépare les lettres, on en dépèce un à un les traits. Peu songent à s'étonner du fait que le comportement du mot ainsi traité ressemble à celui de la cellule vivante, ce qui atteste pourtant le rapport création-verbe. Le blanc de la marge s'étend : il reste peu de chose du texte ; l'ivresse de se taire s'empare des poètes. Encore un effort et les derniers mots, désintégrés, s'en iront en fumée recomposer ailleurs leur énergie libérée...

Une étude de l'art pictural aboutirait à la même constatation. On y verrait la fresque quitter la paroi de la caverne pour le mur de l'église puis du palais, le tableau s'en dégager à son tour et l'image de l'homme se décomposer, sur l'espace peint, jusqu'à disparaître, entraînant avec elle la forme, remplacée par le signe, l'allusion au signe et enfin par la négation du sens. Tout se passe en somme comme si la disparition du sacré produisait, après une haute période tragique, la dissolution des moyens d'expression reflétant celle de l'homme intérieur.

Un renouveau du sacré, et par là même de la parole, est-il possible ? C'est la grande question de notre siècle. Mais elle suppose l'invention d'un nouvel humanisme en harmonie

avec les diverses acquisitions de l'esprit, un humanisme où le spirituel retrouve sa juste place. Il ne s'agit pas de s'adapter en hâte, mais de précéder, en refusant d'enrober Dieu, pour le « faire passer » honteusement dans le monde, à la façon d'un remède amer ou d'une marchandise défraîchie. L'absolu, pour se communiquer aux âmes comme la flamme, doit se dresser devant les hommes sans masque, précédé par un verbe *à réveiller les morts.*

Marc ALYN

L'EXPERIENCE DE LA FOI, EPREUVE DU CROYANT

L'intérêt d'une réflexion sur l'expérience de la foi se trouve limité dès le départ. Celui qui ressent le besoin de donner un témoignage écrit sur son expérience personnelle de la foi publie un *Ce que je crois* et il est lu par ceux qui sont curieux de savoir comment on peut croire aujourd'hui. Il ne s'agit pas de cela ici. Je ne livrerai pas de témoignage personnel. Et pourtant comment prétendre réfléchir sur l'expérience de la foi en faisant abstraction de celle qui est vécue par le croyant qui parle ? Mieux vaut le reconnaître d'entrée de jeu : cet essai de réflexion s'appuie nécessairement sur une situation particulière, encore qu'il ne se réfère à aucune donnée concrète. C'est sa limite. Il m'a semblé possible de tirer parti de la limite elle-même en la prenant comme fil conducteur.

Pour commencer, la notion d'expérience est critiquée. Sous ses allures innocentes, elle recèle un pouvoir tentateur qui défraie souvent l'actualité (expérience atomique à Mururoa, expérience de la drogue...) mais qui, beaucoup plus insidieusement, nous atteint chacun au cœur de notre existence. Ensuite, dans l'expérience de la foi, l'analyse découvre les grands moments qui constituent la conscience croyante. Ils apparaissent ici comme autant d'épreuves à surmonter. Un troisième regard se porte sur quelques foyers exemplaires où la foi affronte de face l'expérience de l'homme moderne.

I. LES TENTATIONS DE L'EXPÉRIENCE

L'appel à l'expérience a quelque chose de suspect. Si la confrontation avec l'action politique et avec la création du

poète laissait le croyant désarçonné, si son rapport au contenu dogmatique ne parvenait pas à le rassurer, il lui resterait le terrain solide de l'expérience, le retranchement derrière les certitudes indiscutables de ce qui est concrètement vécu par des individus et des collectivités. Défiant la critique des théoriciens et les propagandes idéologiques, les faits ne s'imposent-ils pas d'eux-mêmes irrécusablement ? Des groupes de jeunes de tous les pays marchent vers Taizé, des chrétiens « heureux de croire » publient leurs témoignages, des foules s'écrasent toute la nuit de Pâques dans les églises trop petites de l'U.R.S.S., une floraison de communautés spontanées qui se veulent évangéliques annonce un renouveau surprenant. Ces exemples pris au hasard des informations de ces derniers mois ne sont-ils pas les expressions visibles d'une foi en acte ? Ne forment-ils pas un faisceau d'indices en faveur du sérieux de l'expérience contemporaine de la foi ? Que veut-on de plus ?

Je ne discute pas l'authenticité de ces expériences. Je passe sur le fait qu'on pourrait en présenter une autre collection qui ébranlerait sans peine la belle assurance produite par celles-ci. Mon interrogation est la suivante : que demandons-nous aux unes et aux autres ? Quel rôle voudrions-nous leur faire assumer ? Quel sens prend inévitablement toute sorte de recours à l'expérience pour un sujet ou un groupe donné ?

1. *La notion d'expérience dans la tradition occidentale*

Dans l'histoire occidentale le primat de l'expérience s'est imposé avec la naissance et l'essor des sciences. La méthode expérimentale sur laquelle elles s'appuient a largement prouvé son efficacité. Le secret de cette efficacité tient essentiellement dans le maniement rigoureusement rationnel de l'expérience : elle est de bout en bout construite, contrôlée et interprétée à partir de mesures et de normes très précises, faute de quoi aucun résultat utilisable ne serait atteint. « L'expérience est le seul procédé que nous ayons pour nous instruire sur la nature des choses qui sont en dehors de nous » : quand Claude Bernard écrivait cela, les philosophes s'étaient déjà avisés depuis plus d'un siècle qu'elle pouvait être aussi le plus sûr

chemin, sinon le seul, pour rejoindre ce qui passe pour être « au dedans de nous ». Avec Kant et surtout avec Hegel, l'existence humaine est saisie de prime abord comme une expérience globale qu'il faut critiquer et interpréter en lui appliquant une méthode et une conceptualité capables d'entrer dans son mouvement propre. Si les savants ont réussi à nimber l'idée d'expérience d'une valeur émotionnelle presque magique dans notre culture, les philosophes l'ont portée à un sommet d'où elle ne pourra que redescendre : elle est le commencement et la fin et tout l'entre-deux que leurs discours ne finissent pas d'analyser. Elle est la totalité sous son espèce concrète.

Devenue banale, la notion d'expérience prend aujourd'hui la figure bonhomme de ce qui va de soi, de l'outil indispensable et familier. Elle n'en a pas pour autant retrouvé son innocence originelle. Tout ce dont elle s'est chargée au cours de son histoire se cache encore en elle, *incognito* et dangereux. Il faut donc que le croyant soit conscient de ce que le recours à l'expérience signifie avant d'y chercher soit des raisons d'espérer soit des raisons de douter.

a) *Expérience et savoir*

Par ses racines étymologiques le mot connote les idées de tentative, d'essai, d'épreuve. Quand l'essai est provoqué en vue d'en tirer un enseignement, on rejoint l'acception proprement scientifique du terme. Mais il arrive aussi que dans l'existence personnelle ou dans l'histoire d'un groupe humain, des changements dans les situations, les relations et les usages apparaissent après coup avec leur nouvelle cohérence comme une expérience qui a été faite et ne se reproduira plus. Dans ce cas, elle n'a pas été préparée ni suivie et elle n'est pas réitérable à la manière d'une expérimentation. Elle est reconnue ou éprouvée *a posteriori* comme un épisode riche en enseignements, qui, selon l'interprétation choisie, livrera telle leçon, confirmera ou infirmera telle thèse. Dans l'une et l'autre perspective, l'idée d'expérience est étroitement liée à celle d'un savoir qui est en train de se construire : non pas d'une connaissance immédiate, intuitive, mais d'une connaissance empi-

rique rationnellement élaborée et destinée à la communication. Il n'y a pas d'expérience naïve, inconsciente d'elle-même ou alors le mot est impropre.

b) *La mise à distance de soi*

Dès lors une caractéristique qui lui est essentielle se dégage: l'expérience n'est pas compréhensible en dehors de la structure de *dédoublement* d'où est sorti l'homme moderne. Le processus par lequel l'homme s'est fait sa propre fin, son critère et sa mesure ultimes impliquait une conscience de soi capable de faire entièrement retour sur elle-même pour se posséder d'abord idéalement. Le mouvement qui le porte à se faire exister comme créateur de lui-même et du monde le livre donc totalement au spectacle qu'il se donne à lui-même. C'est l'inspiration de ce qu'on appelle l'humanisme. Le dédoublement — ou la mise à distance de soi à soi — est un aspect de ce phénomène général que fut la « révolution anthropologique » dont les lointains prodromes remontent au XIII[e] siècle déjà. Cette révolution sombra, elle aussi, dans un sommeil dogmatique dont il semble bien qu'on commence à se réveiller. L'expérience est née de ce bouleversement et tandis qu'il se stratifiait sur ses positions de conquête, elle a établi son empire.

c) *L'existence et l'expérience*

Il ne faut donc pas s'étonner que, de nos jours, le concept d'expérience se soit étendu à la totalité du champ de l'existence : non seulement parce que l'idée d'essai, d'enseignement à tirer des événements peut à juste titre s'appliquer à des secteurs importants de la réalité humaine, mais fondamentalement parce que celle-ci n'atteint sa vérité que si elle se donne comme matière à examen critique, à construction théorique, comme lieu d'expérimentation, comme objet de manipulations, comme vecteur d'une histoire à réussir. Nos existences sont les pages brèves reliées en une leçon interminable.

Dans la mesure où le champ de l'expérience s'identifie à celui de l'existence, deux conséquences s'imposent : l'expérience s'efface comme comportement déterminé par une méthode et

par un projet par rapport à l'existence et elle s'identifie purement et simplement au vécu (la totalité de ce qui est expérimenté, c'est le vécu) ; en retour l'existence se définit radicalement comme expérience (la totalité de ce qui est vécu, c'est ce qui est expérimenté). Il n'est pas possible de développer ici les présupposés théoriques et les prolongements pratiques, moraux et théologiques, du recouvrement réciproque de l'existence et de l'expérience. Il fallait y faire allusion pour situer la problématique qui commande l'approche de l'expérience de la foi.

2. *Expérience et foi chrétienne*

Quand il s'agit de la foi chrétienne et de toute forme de comportement religieux, la manière d'en appeler à l'expérience s'inscrit à l'intérieur de ce contexte culturel et relève par conséquent des mêmes instances critiques que lui. Je ne pense pas d'abord au recours apologétique à l'expérience personnelle comme argument ultime du croyant qui perdrait pied dans une confrontation idéologique. Je pense avant tout à une interprétation globale du fait de croire, qu'elle soit explicitement reconnue ou vécue implicitement : elle assume ce que représente la notion d'expérience dans la tradition occidentale et elle exploite cet héritage dans sa pratique (rôle croissant des sondages, des analyses sociologiques, des organismes de relai et de concertation dans l'Eglise) et dans sa thématique (revalorisation du sujet, des représentations religieuses de la « base », prédominance de l'idée de recherche en théologie).

a) *L'expérience à l'intérieur de l'acte de foi*

Pourtant, bien loin d'être consubstantielle à la réalité historique de la foi chrétienne, l'importance de l'expérience s'est imposée récemment, d'ailleurs avec retard sur l'apparition de la méthode expérimentale dans les sciences et sur ses répercussions philosophiques. Progressivement, quittant les franges et les enjolivures, elle s'est introduite à l'intérieur de l'acte de foi. Non contente du rôle subordonné et accidentel qui lui était laissé — l'aspect psychologique, subjectif — elle s'est identifiée

à l'acte lui-même. Pour l'homme moderne, il n'a d'autre réalité que celle d'une certaine expérience au point que le concept classique d'acte, appliqué à la foi, n'est pratiquement plus compris, tout comme celui de vertu. L'évolution générale décrite plus haut se vérifie dans ce secteur particulier : l'existence chrétienne et l'expérience chrétienne se recouvrent dans la conscience que nous en avons.

Qu'est-ce que vivre sa foi sur le mode de l'expérience ? C'est la vivre sur le mode du dédoublement : se regarder croire. La distance une fois introduite entre le moi-croyant et le moi-se-regardant-croire, il se produit un décollement, même si ce regard ne comporte aucun doute, aucun scepticisme. Au temps où cette distance était celle de la conscience de soi qui constituait formellement l'esprit, qui était garantie par l'existence de Dieu et qui ouvrait sur lui, elle était prise dans un absolu qui la resserrait de tous côtés. Mais après que l'homme eût assigné d'autres tâches à l'absolu, la distance devint décollement. La faille était suffisante pour laisser pénétrer un questionnement qui ne supporterait désormais aucune frontière.

La foi était-elle en mesure de soutenir l'assaut ? Au point actuel de la crise qui la secoue violemment, le problème ne se pose plus en termes de résistance, ni de consolidation, ni même de permanence dans l'identité à soi-même. Le processus déclenché par la révolution anthropologique est irréversible ; il soutient jusqu'à certaines ruptures actuelles en révolte contre l'humanisme. Nous sommes pris dans ses remous et nous ne pouvons plus nous soustraire à son dynamisme et à cette sorte d'éthique morcelée qu'il secrète. Dès lors les chrétiens qui décident d'aller jusqu'au bout de cette expérience historique sont fidèles à la vérité de leur foi et peuvent espérer en manifester quelque chose.

Quitter sa tour d'ivoire n'est pas abdiquer. Si nous reconnaissons notre solidarité de fait avec un mouvement qui se définit par le projet d'appropriation totale de l'homme par lui-même, nous acceptons aussi l'exigence qui est à la racine de ce projet : l'exercice rigoureux de la critique. Comment

celui qui accepte de se « laisser posséder » se mettra-t-il jamais sur le chemin de se posséder lui-même ? C'est pourquoi le recouvrement réciproque de l'existence croyante et de l'expérience croyante — c'est-à-dire, en réalité, une priorité attribuée consciemment à l'expérence de la foi — doit être soumis à un examen critique. Il est entendu que l'entreprise ne vise pas à proposer autre chose en substituant à la notion d'expérience un nouveau concept ; elle vise à élucider quelque peu la pratique courante.

b) *Le danger de voir la vie se dérober*

Qui dit expérience dit regard, lecture de ce qui existe ou de ce qui est vécu en vue de la maîtriser et parfois en vue de faire advenir ce qui n'est pas encore. A ce titre elle participe de l'effort prométhéen par lequel l'homme veut s'approprier la nature et l'histoire. Si elle participe à cet effort, elle adopte ses présupposés, ses méthodes et elle entre dans ses perspectives en les appliquant aux conditions particulières du champ qu'elle s'est tracé. Justifiée et efficace dans le domaine scientifique, une telle dépendance est périlleuse quand l'expérience concerne directement l'existence humaine. Dès qu'une méthode touche à l'homme, l'objectivité scientifique dont elle se prévalait change de sens.

Inviter l'homme à mener son existence à la manière d'une expérience serait le plus sûr moyen de le déposséder de sa vie, sous couvert de la lui restituer, et de le livrer sans défense aux maîtres du moment : un modèle sociologique, un stéréotype publicitaire, une formule, une mode s'entendront à lui procurer les images et les grilles nécesaires à sa lecture. Il ne vit plus, il fait une expérience de la vie ; il va ne retenir d'elle qu'un peu de poussière grise, comme d'un papillon attrapé par les ailes. C'est souvent l'impression qui ressort de la fréquentation de certains romanciers contemporains : ils font de la vie une peinture d'autant plus terne que leur dispositif pour la capter est plus ingénieux. Encore peut-on mettre au compte de l'art l'émotion qu'ils suscitent parfois chez le lecteur par-delà leurs partis pris. Mais que dire, par exemple, de la mise sous expé-

rience de l'existence chrétienne que pratiquaient assez systématiquement des groupes d'Action Catholique sous le nom de « révision de vie » et moyennant la formule «voir-juger-agir» ? A chacun d'apprécier... selon sa propre expérience.

C'est ainsi que ce qui est vécu se transforme insensiblement en chose, lieu ou objet d'expérience. A cette transformation répond celle du sujet : il devient à la fois acteur et spectateur. Il endosse un double rôle : il se regarde jouer et il joue pour ce regard. Le chrétien se regarde pour agir en chrétien et il agit en fonction de ce regard, pour savoir au juste ce que signifie être chrétien. Une fois entré dans le cercle de ces rôles qui se commandent réciproquement, le sujet assiste impuissant au rétrécissement de l'espace où son imagination et son énergie créatrice pourraient prendre leur essor pour changer un tout petit peu la vie. Il voit sa vie se dérober ; elle s'asphyxie dans l'air raréfié des expériences auxquelles elle est soumise. Le vouloir-vivre est comme vampirisé par la passion qu'on met à examiner comment il fonctionne, à quels résultats il aboutit.

Si encore ce fonctionnement et ces résultats pouvaient être méthodiquement recensés et intégrés dans une totalisation qu'ils contribueraient à faire avancer comme c'est le cas dans les expériences scientifiques ! Quand on mesure le peu que l'homme recueille, interprète et utilise dans son expérience personnelle, on souhaite qu'il n'ait pas oublié de vivre, occupé qu'il était à vouloir vivre doublement. Quelle lecture a été faite, quels enseignements ont été tirés de l'expérience si dense et si diverse de l'Eglise en France pendant les trente dernières années pour en arriver aujourd'hui aux improvisations, aux abandons, au désarroi que l'on voit ? Ce ne sont pas des reproches, mais des preuves que l'expérience apprend presque toujours trop tard.

c) *La nécessité d'un choix antérieur à l'expérience*

Dans le cas de la foi, l'erreur consiste à s'en remettre à l'expérience pour lire comment il faut croire à travers les lignes d'une spontanéité apparemment remise en honneur sur les ruines des anciennes déterminations dogmatiques et morales.

Or l'expérience est à elle seule incapable de définir un projet ou une règle d'action; il faut un choix antérieur qui fixe les conditions de son déroulement et les lois de son interprétation. Recourir à l'expérience sans avoir fait ce choix est un aveu de faiblesse, à moins que ce ne soit un alibi: ce qui reste quand on n'a plus rien à dire, plus gravement encore, quand on ne sait plus quoi faire. On accepte de ne plus avoir la parole, dans l'espoir de la retrouver, fort des leçons de l'expérience. Provisoirement on n'ose plus affirmer ses certitudes, tout en se donnant la jouissance anticipée de les voir s'imposer d'elles-mêmes à partir de l'expérience. Le croyant donne souvent l'image de quelqu'un qui, ayant peur d'être pris en faute de ne rien dire par absence de discours réfléchi et constructif et de ne rien faire par absence de volonté motivée, n'a guère d'autre solution que d'en appeler à la patience, au sérieux, à la confiance qui doivent entourer une expérience, si on veut lui laisser ses chances de succès.

Vivre un engagement comme celui de la foi à titre d'expérience sans y intégrer les deux coordonnées que sont la raison et le vouloir revient à accepter de ne plus pouvoir rendre raison et de ne rien vouloir. On assiste alors au spectacle que l'existence se donne à elle-même. Il en va tout autrement quand c'est après coup, dans un deuxième temps, qu'elle se projette comme une expérience déterminée, avec ce que le mot implique d'objectivable, donc d'utilisable et de criticable. Tel aspect de ce qui a été vécu est repris sous un angle particulier. Dès lors les possibilités sont innombrables et on est ramené à la nécessité de choisir un point de vue, ce qui veut dire : il faut situer l'usage que l'on entend faire de sa raison. En aucun cas, le recours à l'expérience ne dispense de savoir ce qu'on veut.

II. L'EXPÉRIENCE COMME ÉPREUVE

L'expérience que nous faisons concrètement de la foi engendre presque toujours de la gêne. En effet elle nous met directement en présence de la difficulté fondamentale de l'acte de foi : l'impossibilité d'en avoir une expérience satisfaisante

tant qu'il n'est pas devenu intégralement l'acte propre du sujet. Or il semble que l'homme est dans l'incapacité de s'approprier parfaitement cet acte-là. Le retour à l'expérience prend donc inévitablement le sens d'une épreuve et l'unique bénéfice qu'on peut attendre d'une réflexion sur l'expérience de la foi est le recensement de quelques unes de ces épreuves qui obligent le chrétien à voir plus clair.

1. *Un langage suspecté*

La foi est le pouvoir et le devoir de reprendre à son compte des paroles déjà dites par d'autres : nous les faisons nôtres dans la prière, dans les diverses formes de témoignage. L'expérience que nous faisons par rapport aux paroles de la foi soulève la plus commune et la plus visible de nos épreuves. Comme nous héritons de plus de deux siècles de critique concernant l'usage des mots et la portée de la connaissance humaine, rien n'est épargné. Faut-il évoquer les mots-clefs de la révélation judéo-chrétienne comme alliance, promesse, royaume des cieux, salut, vie éternelle, qu'on ne peut plus prononcer naïvement dans un groupe de chrétiens sans être contraint d'en faire une herméneutique plus ou moins réductrice ?

Prenons seulement « Dieu » : il ne manque pas de théologiens — pas nécessairement prophètes de la mort de Dieu — pour émettre le souhait utopique qu'on cesse de faire usage de ce nom pendant tout le temps nécessaire à sa décantation, par conséquent jusqu'à ce qu'on l'ait oublié, pour pouvoir le réinventer. Il est tellement chargé qu'il ne fait que défigurer ce qu'il prétend désigner : ou bien il est trop suspect pour exprimer une authentique expérience de Dieu ou bien l'expérience qu'il traduit est suspecte au regard de la foi chrétienne. On pourrait multiplier les exemples. Nous sommes arrivés au point de ne plus pouvoir utiliser le vocabulaire de l'Ecriture si nous voulons être entendus et compris. Alors, bon gré mal gré, nous parlons d'autre chose ou nous nous taisons.

2. *L'inadéquation du vécu et du discours*

Le plus grave n'est pas là : derrière ces difficultés, ne faisons-nous pas l'expérience plus angoissante encore de ne plus

pouvoir nous dire à nous-mêmes ce que nous vivons ? La confrontation du croyant avec les paroles de sa foi oscille entre deux formes d'aliénation : il ne se reconnaît plus parce que les mots veulent exprimer beaucoup plus ou autre chose que ce que sa modeste expérience contient ; s'il les reprend, il parle au-dessus ou à côté de ce qu'il vit, d'où son malaise dans les célébrations liturgiques en particulier. Il ne se reconnaît pas parce que son existence quotidienne lui semble remplie de misères et de mystères, qui sont trop denses pour être dits par les phrases toutes faites qui néanmoins représentent encore son seul moyen de s'identifier comme chrétien.

Ce n'est pas le lieu de légitimer la nécessité et le bon usage des énoncés de la foi. Tenons-nous en à l'expérience, elle révèle l'épreuve sans la résoudre. Pour le croyant l'intégration et le dépassement des formulations sont des questions existentielles et non pas des préoccupations facultatives ; il y va de la possibilité de croire puisque croire sans mots ou croire sur des mots faux, ce n'est pas croire. Et cependant on peut avoir les mots justes sans croire pour autant, car ce n'est pas par rapport aux mots que le degré d'intégration s'évalue et que le sens du dépassement se dégage. L'enjeu est existentiellement important quand l'expérience fait apparaître l'inadéquation du vécu et du discours, mais c'est parce que cette inadéquation en cache une autre qui tourmente le croyant plus profondément, et qu'elle donne le fil qui remonte jusqu'à cette autre.

3. *Le danger de la mauvaise conscience*

Il n'est pas possible au croyant d'exprimer adéquatement ce qu'il croit dans la mesure où il éprouve personnellement un décalage entre ce qui est vécu et ce qui doit être vécu. Son embarras, quant il essaie de faire état de cette expérience, n'a rien d'étonnant, à supposer même que les mots ne le trahissent pas : ou bien il décrit comment il croit effectivement et il bute aussitôt sur la relativité d'une expérience qui renseigne davantage sur le sujet croyant que sur la foi dont il se réclame ou bien il expose comment il faut croire, ce que devrait être une foi authentique et sa démonstration risque de n'intéresser personne

puisque cet idéal n'a pas pris corps. Il y a là une racine tenace de la mauvaise conscience répandue parmi les chrétiens lorsqu'ils sont interpellés sur la vérité de leur foi personnelle.

En réalité celui qui en reste à la mauvaise conscience est un homme de peu de foi. Il s'est accomodé d'un cloisonnement étanche entre l'idéal et le réel qui n'était qu'un moment dans la constitution de la conscience chrétienne. Il faut le dépasser et reconnaître que la fixation sur un idéal inaccessible trahit le sens de la Parole reçue par le croyant, de même qu'une sorte de résignation sur de modestes réalisations trahit le dynamisme de l'homme tendu vers son accomplissement. Si elle ne s'arrête pas en chemin, l'expérience de la foi devient l'expérience d'une rencontre : une Parole se donne sans mots, une Présence est là sans visage et l'homme sent que rien ne le touche de plus près que ce silence et cette absence. Le terme de rencontre est forcément impropre : c'est dans certains cas un choc éblouissant, dans d'autres une lente et sourde maturation, ou bien encore un long compagnonnage dont le début se perd dans le passé, ou bien une lutte âpre et douloureuse où personne ne cède.

4. *Une impossible plénitude*

Dans l'histoire personnelle du croyant, la mise en présence avec la Parole est conditionnée par l'entourage immédiat, par des modèles individuels ou collectifs, par le rappel d'usages et de commandements qui ne se distinguent pas d'un seul coup des contraintes de la vie en société. Cet ensemble finit par constituer un pôle en fonction duquel une expérience s'élabore progressivement. Mais pour que la rencontre se produise, les médiations ne suffisent pas. Ce qui a été vécu menace de s'effriter incessamment si le sujet n'a pas perçu en quoi il était concerné et qu'il s'agissait de tout autre chose que d'imiter quelques grandes figures chrétiennes, fussent-elles saintes, et que d'observer des préceptes. A un moment quelconque un contact doit être pris qui ouvre sur la possibilité d'une rencontre parfaite entre ce qui est voulu par l'homme tout entier et ce qui est donné dans la Parole de Dieu.

Ce moment est celui de l'immédiateté : il n'est pas question de la décrire puisque nous n'en faisons pas à proprement parler l'expérience (dans la mesure où le processus de dédoublement est essentiel à toute forme d'expérience). Nous vivons quelque chose d'unique qui n'est ni un événement, ni une pensée, ni un état, ni une action et dont toute l'importance vient de ce qui est rendu possible à partir de là. Bien que le moment de l'immédiateté échappe aux prises de l'expérience, il n'y aurait aucune expérience authentique de la foi sans lui.

Certes il est facile de se laisser prendre aux mirages de l'immédiateté, surtout dans le domaine religieux : figer ce moment, le concrétiser, en faire l'expérience. Cette tentation va dans le sens opposé à la foi. Mais par ailleurs si la possibilité d'une plénitude dans la rencontre de l'homme et de Dieu n'était que l'objet d'affirmations spéculatives, si elle n'était d'aucune manière éprouvée, pressentie, touchée implicitement, la foi serait, à mon avis, une succession décousue d'expériences qu'aucun vouloir ne serait capable de relier, qu'aucune instance n'aurait le droit de juger. Le croyant espère toute sa vie que la promesse pressentie dans l'instant de l'immédiateté sera tenue.

5. *Une foi qui ne supprime pas les limites*

Tout en l'espérant, il fait la dure expérience qu'il n'est pas au pouvoir de la foi de la remplir effectivement. Je vois dans cette limite une nouvelle épreuve pour le croyant. A la difficulté de donner une expression exacte à ce qu'il vit concrètement, au danger de la mauvaise conscience et à l'impossibilité de jamais répondre pleinement à l'invitation de la Parole de Dieu, s'ajoute son impuissance à faire autre chose que croire face à la promesse du salut.

Quand il s'affronte à la multiplicité des limitations, des échecs, des erreurs qui conditionnent son existence, le croyant prend conscience que sa foi, même s'il la vivait le plus saintement, ne l'assure de rien. Parfois, bien loin de le protéger, elle le désarme. C'est alors qu'il se forge ses propres armes pour éponger l'angoisse de ce dépouillement : de petites assurances

à quoi se raccrocher, une institution solide, une bonne habitude, une efficacité locale. Il tâche ainsi d'oublier qu'il est condamné à croire sans pouvoir supprimer réellement aucune des limites de la vie, aucun de ses malheurs. La foi est par elle-même impuissante à réconcilier et à transformer parce qu'elle n'offre aucune base pratique, aucun programme d'action ; elle atteste simplement que la transformation et la réconciliation doivent être inlassablement poursuivies et reprises.

6. *L'expérience du mal*

L'expérience du mal dont l'homme est personnellement l'auteur est encore un seuil qui introduit le croyant à une nouvelle épreuve. Avec la faute, la question de sa possibilité et de son éventuel renversement surgit aussitôt : en un mot, la question du salut. Question des plus intempestives aujourd'hui. Elle est même devenue tellement gênante qu'il me semble voir dans certaines interprétations de la foi des moyens de lui échapper. Par exemple, une interprétation qui ressaisirait l'ensemble de l'expérience de la foi comme la manifestation du sens ultime de l'existence ne serait-t-elle pas en train de niveler par une affirmation générale les rugosités d'une pratique qui se heurte constamment aux apories des engagements concrets, qui se déstructure devant le mal, qui se veut libératrice sans libérer vraiment ?

Autre exemple : quand l'effort des chrétiens s'épuise à définir *a priori* pourquoi et comment leur foi se spécifie, pourquoi et comment elle intègre les valeurs « naturelles » de l'existence tout en les dépassant, etc., on a l'impression d'une sorte de *baroud* d'honneur. Ne sommes-nous pas d'avance perdants si nous cherchons nos raisons de croire et le sens de notre adhésion à la foi à partir de ce qui relègue inévitablement cette foi dans le surajouté, du côté des dépenses somptuaires, un luxe de riches. « Souvent la foi m'apparaît comme un *deuxième sens* à une vie déjà vécue, déjà significative en elle-même. — En fait, cependant, aujourd'hui, je constate que je n'ai plus besoin de ce second sens. Pourtant, *cela me plaît* encore de le trouver... Le « second sens » que me donne la foi est en quelque sorte

superfétatoire. Je ne puis le faire partager qu'à des gens qui sont d'accord avec moi sur le sens premier des événements — du P.C. ou au moins socialistes. Cela restreint les interlocuteurs » (*Etudes*, mars 1970, p. 437 et 444).

Ce témoignage se passe de commentaires. Il illustre au mieux les raisons que j'ai d'être soupçonneux à l'égard des explications qui viennent d'être évoquées. Peut-être ne sont-elles pas fausses, mais elles fonctionnent comme une récupération de dernière heure. Elles justifient ceux qui croyaient déjà, mais elles ne convaincront personne qu'il faut croire. Elles se gardent trop d'entrer dans l'épaisseur et l'obscurité d'une vie d'homme pour prétendre atteindre quelque vivant que ce soit.

Là encore il ne faut pas voir une condamnation. Ce sont simplement les rôles que nous endossons comme croyants qui se trouvent un peu brutalement démasqués par l'expérience du mal et du péché. Il est vrai que nous pouvons difficilement faire autrement que présenter la foi comme la révélation du sens total de l'existence, comme la protestation la plus radicale contre la misère de l'homme et de bien d'autres manières encore. Mais il faut prendre conscience que tout cela est du domaine de l'après-coup : répétition intelligente d'une problématique donnée, configuration à l'image que les autres se font de nous. Dans l'affrontement vécu avec le mal, ces explications ne servent plus à rien sinon à laisser paraître le vouloir qui les anime : est-ce une volonté de fuite devant le mal, en le niant illusoirement, en se laissant écraser par lui, en l'intégrant au système ? Est-ce la volonté de reconnaître son vrai visage et de commencer à le vaincre par le bien ?

En d'autres termes : quand nous disons que nous croyons, voulons-nous dire par là que, tandis que nous étions en train de nous perdre, nous sommes maintenant en train de nous sauver ? Ou voulons-nous dire autre chose ? Mais peut-être n'est-il pas bon de vouloir exprimer tout ce qui est concrètement vécu dans une expérience aussi opaque que celle de la foi. La question posée suffit pour bousculer les clartés trompeuses du langage et du devoir. Elle n'attend pas une réponse

théorique qui recomposerait nécessairement ce qui fut démantelé. Elle est une provocation qui ne vise pas tant à faire tomber les masques — le jeu serait sans fin — qu'à précipiter l'heure du réveil. Car sur les points décisifs, on dirait parfois qu'apparaissent les indices de l'engourdissement qui précède le sommeil.

III. FOYERS CRITIQUES

En recensant brièvement quelques-uns de ces points critiques, j'entends bien prolonger la réflexion sur l'expérience de la foi, au sens où cette expérience intègre la volonté de voir juste sur elle-même. Autrement le recours à l'expérience est un expédient. Pour être conjointement un enseignement et une mise en question, il respectera la tension immanente à la foi et ne cédera pas à la tentation de la réduire à l'un ou l'autre de ses termes. L'insatisfaction que ne manque pas de provoquer cet équilibre perpétuellement instable est le meilleur moyen de rester en état d'alerte. C'est dans cette perspective que je rappelle l'existence de certains foyers de crises.

1. *La difficile acceptation d'une révélation*

Accepter une révélation qui transmet une connaissance nouvelle, voilà pour l'homme moderne le franchissement d'une limite. Que d'efforts depuis deux siècles pour ne pas la franchir ! On est parvenu à réduire cette altérité radicale à une variante historique ou psychologique des productions humaines : un mouvement religieux ou une projection. On peut le vérifier scientifiquement. La difficulté vient uniquement du fait suivant : à supposer même que les « vérités » de la révélation soient des projections immanentes au croyant, il se les représente en fait comme venant du dehors de son monde, ou alors elles ne lui sont plus d'aucune utilité.

La reconnaissance d'une altérité totale ne serait-elle pas paradoxalement une condition pour que l'homme puisse se désaliéner ? Plus il se regarde lui-même à travers ce qu'il pense, ce qu'il produit, ce qu'il vit, et plus son visage se brouille.

Le chemin vers son authentique appropriation pourrait bien passer par le détour d'un autre visage. La foi fait faire le détour ; elle situe d'emblée le croyant face à une altérité inaltérable. Pour la suite, l'expérience montre que le choc de l'altérité, y compris celle contenue dans la foi, peut désintégrer. Faut-il oser dire que c'est parfois un moindre mal ? que celui qui succombe n'est pas allé au bout de la reconnaissance de cet autre ?

2. *La relation du chrétien à Jésus de Nazareth*

Autre tourment du chrétien : Jésus de Nazareth. La relation à une figure historique du passé est toujours problématique ; elle l'est d'autant plus qu'on ne garde pas seulement sa doctrine ou son souvenir, mais qu'on la prend dans sa fonction de fondation, de point zéro d'une ère nouvelle. Dans le cas de Jésus, la difficulté se redouble du fait qu'il se pose à la fois comme le commencement et comme l'accomplissement de la création et de l'histoire, celui en qui le salut est déjà donné au monde.

Je ne retiens qu'une question soulevée par l'expérience que les chrétiens font de leur relation à Jésus : celle de la contingence. Le scandale de l'absolu lié à un point de l'histoire et de l'espace secoue depuis longtemps la conscience chrétienne. Succédant à beaucoup d'autres tentatives, la faveur est aujourd'hui à la banalisation de la figure du Christ. Psychologiquement suspecte, sociologiquement réductible au rôle assumé par de nombreux *leaders* religieux de tous les continents et de toutes les époques, la relation perd ses privilèges et son mystère. Elle offre une illustration du fonctionnement habituel de structures maintenant connues. Ses particularités se diluent, sa contingence se trouve doucement éliminée. L'absolu, s'il en reste, ne peut d'aucune façon être rivé à un pieu dressé parmi d'autres sur la colline du Crâne. Le chrétien commence à faire l'expérience de la dilatation infinie de son horizon. Simultanément il commence à faire l'expérience qu'il n'a plus rien à dire, qu'il n'a plus rien à faire. La raison en est simple : il commence à ne plus croire.

La contingence est un point cardinal de la foi. Quand le croyant supprime la tension créée par le maintien de la contingence, il cède à la même réaction de fuite que celle qui lui fait refuser l'altérité. Pour se libérer d'une aliénation mise au compte de sa relation à la personne du Christ, il tombe dans l'asservissement de celui qui, embarrassé de son pouvoir, le vend aux puissants du jour. Une foi qui refuse d'intégrer concrètement la contingence sous sa forme la plus radicale — l'idendité de l'absolu et de la vie de Jésus — n'a pas d'autre ressource que de se livrer à la multiplication d'expériences qui la sapent peu à peu.

Quant à cette reconnaissance pratique de la contingence, tout comme celle de l'altérité et celle de la faiblesse, elle est une tâche qui n'est jamais achevée. S'y soustraire, c'est cesser de prendre la foi comme une source de vie. Certes, ce travail n'est pas à l'abri des contrefaçons ; le risque est inhérent à la condition historique de l'homme. Il serait surprenant que le chrétien en soit miraculeusement préservé.

3. *L'épaisseur du temps qui tient à distance du salut*

Il n'est pas davantage délivré de l'épaisseur du temps qui le tient à distance du salut. Cette composante de la foi est l'une de celles qui retentissent le plus dans la psychologie humaine. Ce n'est pas sans raison que les premiers chrétiens attendaient le retour du Christ comme imminent, que l'histoire de l'Eglise est remplie de mouvements plus ou moins orthodoxes qui fixaient la date ou les circonstances du Jugement dernier. Le but implicite de nombreuses entreprises mystiques est également d'abolir la distance et l'obscurité dans la relation à Dieu ou à la béatitude. C'est une fois de plus la signification de l'acte de croire qui est en jeu ; celui qui refuse la distance n'est pas libre. Le croyant ne supporte pas comme une infirmité l'obligation d'attendre la manifestation de ce en quoi il croit ; au contraire il en fait une condition de son action. Puisque le dernier mot n'est pas dit, que rien de définitif n'est posé, tout peut encore être construit ou détruit dans le monde ; puisque l'eschatologie ne fait rien de plus que susciter

l'espérance, tous les chemins sont ouverts. Heureux ceux qui ne s'imaginent pas avoir déjà vu quoi que ce soit de la Cité éternelle sur la terre, car ils sont libres pour construire terrestrement la cité terrestre. La foi n'est pas moins magnanime.

4. *L'absence de Dieu*

Elle a de quoi l'être : elle ne fait que dispenser une liberté qu'elle reçoit d'une source inépuisable. La source de la liberté dans la foi est l'absence de Dieu. Nous n'avons pas l'habitude d'exprimer positivement notre expérience de l'absence de Dieu. Sans doute les mots nous impressionnent-ils encore : l'absence évoque la solitude, le deuil, la frustration. Mais ici le cas est singulier : parler de l'absence de Dieu frise le pléonasme. Ce que nous appelons absence, n'est-ce pas la seule manière pour Dieu d'être Dieu et pour l'homme d'être libre ? Nous dirons donc que la foi est l'entrée dans la présence non-humaine de Dieu ; c'est là qu'elle trouve son fondement, ce qui la fait exister comme foi. C'est là que se cachent les causes des épreuves et des crises de l'expérience chrétienne. Qui s'étonnerait que le passage de la tourmente brise quelques arbres ?

Michel DEMAISON, o. p.

A LA CROISÉE DES DISCOURS SUR LA FOI

Le temps n'est plus où la croyance en Dieu faisait partie du bagage culturel que tout homme recevait à sa naissance. Il a cessé d'être évident qu'il y ait place, dans l'existence humaine, pour une foi en Dieu. Après s'être lamenté sur un tel état de choses, les croyants s'en réjouissent de plus en plus : ils voient dans cette situation une chance offerte à la foi pour qu'elle devienne plus authentique. Puisqu'il n'est plus possible d'être chrétien par conformisme sociologique ou héritage familial, on ne peut le rester qu'au prix d'un choix libre, personnel et adulte. Ces traits ne sont-ils pas d'ailleurs essentiels au croire chrétien ? La contrainte exercée ne peut donc être que salutaire.

Mais est-ce en croyant mieux que nous ferons face à une telle situation ? Rien n'est moins sûr, car la question qui nous est posée et que tout chrétien ne peut manquer de se poser pour sa propre part, est de savoir au nom de quoi nous croyons. Ce n'est pas affaire d'adaptation ou de purification seulement, mais bien d'existence.

La mise en œuvre croissante des sciences humaines des religions confère à une telle question une importance, voire une acuité qui n'existeraient pas sans elles. Il importe, plus précisément, de prendre conscience du mouvement général de pensée dans lequel elles sont véhiculées et dont il est difficile de savoir s'il utilise les sciences pour se justifier indûment ou si les sciences ne l'engendrent pas de façon nécessaire. De toute façon, la foi religieuse cesse d'apparaître aujourd'hui comme un

phénomène indépendant et autonome comme c'était le cas lorsque la seule voie d'approche consistait à l'interpréter à partir de la « grâce de Dieu ». Des corrélations, des interdépendances, des conditionnements non-théologiques sont mis à jour. Ils permettent d'accéder à une connaissance de plus en plus rigoureuse du phénomène religieux en faisant abstraction de l'existence comme de la non-existence de cette « grâce de Dieu ». Le « noyau irréductible » de la foi, que les théologiens cherchent à sauver en le réduisant chaque jour davantage, ne paraît plus tellement infrangible, dans la mesure où il devient à son tour l'objet d'une approche non-théologique.

Certains pensent même devoir aller plus loin et être en mesure de manifester que le chrétien — puisque c'est de lui que nous parlons ici — ne croit pas *réellement* pour les raisons qu'il indique. La foi serait due à bien autre chose qu'à ce qu'en dit la tradition théologique. Les vraies raisons ne sont pas celles désignées par le croyant. Les points de vue du croyant et du chercheur en sciences humaines, s'il fallait toutefois en croire certains, ne seraient pas seulement différents, parallèles ou irréductibles l'un à l'autre, mais s'opposeraient entre eux comme deux certitudes et démarches inconciliables. Qui parviendra, dans ce combat, à dire le dernier mot qui fera voler Dieu en éclat ou le maintiendra dans sa pure lumière ?

Comme il n'est pas rare aujourd'hui que des options philosophiques refusent de reconnaître ce qu'elles sont en se dissimulant sous le couvert d'assertions « scientifiques » dans un cas (ainsi le marxisme lorsqu'on prétend qu'il n'est rien d'autre qu'une science), ou religieuses dans l'autre (ainsi toute forme de verticalisme humble ou triomphant), l'obscurité dans laquelle nous sommes est loin d'être levée. On a le droit de penser que le croyant est dans l'illusion lorsqu'il prétend croire en vertu d'un don de Dieu, mais encore faut-il savoir exactement *au nom de quoi* on le pense ; de même le chrétien est en droit de penser qu'il a raison de croire, mais encore faut-il qu'il puisse dire exactement *au nom de quoi* il l'affirme.

I. FAUT-IL BRISER LE CERCLE DE LA FOI ?

Comment est-il possible de croire ? Telle est bien la question aujourd'hui posée sur un ton analogue à celui dont Montesquieu demandait : « Comment peut-on être persan ? ». Un chrétien qui voudra répondre à une telle interrogation cherchera à discerner des convenances, des signes, voire même des raisons pour justifier sa foi. Mais il en viendra toujours à reconnaître, fût-ce au terme d'une longue démarche, qu'il est incapable de donner une réponse satisfaisante. Tout se passe pour lui comme si la foi était un absolu dont rien ne pourrait réellement rendre compte, une attitude qui n'a pas d'autre justification à donner que celle de son existence même. « Je crois parce que je crois », telle sera finalement la forme que revêtira la réponse du croyant. Une telle parole est pour lui infiniment riche de sens. Il entend désigner par elle quelque chose d'essentiel : croire est le don d'un Dieu qui ne se révèle tel que dans la foi. Le croyant est, tôt ou tard, forcé de constater qu'il est enfermé dans un cercle.

Mais une telle réponse, aussi nécessaire et inévitable qu'elle soit, ne cesse pas pour autant d'être grotesque. « Je crois parce que je crois » est une affirmation proprement insensée. Cette tautologie manifeste à l'évidence que le croyant ne *sait* pas pourquoi il *croit* et même, ce qui est plus grave, que la foi implique une dissimulation de ses propres fondements. Si le croyant pouvait répondre de façon convaincante à la question posée, il cesserait précisément de croire. La foi dure aussi longtemps qu'il est possible de répondre : « Je crois parce que je crois ».

Il n'est nullement dans notre propos de manifester que le chrétien aurait tort de répondre ainsi. Bien au contraire, une telle réponse est foncièrement honnête et il n'est pas possible de l'éviter à moins de se mentir à soi-même. La foi n'est pas pour lui sans origine, mais celle-ci n'est accessible que dans la foi. Le pourquoi de l'acte de croire n'est reconnaissable que dans cet acte même. Un tel cercle est précisément constitutif de la foi. Il n'est donc pas vrai que le chrétien ne dise rien en pronon-

çant une telle tautologie : il dévoile au contraire quelque chose d'essentiel à la foi. Mais sa réponse est simultanément un aveu d'impuissance : le croyant se livre ainsi pieds et mains liés à toute tentative d'interprétation différente. Puisqu'il se déclare incapable de satisfaire pleinement à la question posée autrement qu'en ayant recours à la foi, il n'en devient que plus nécessaire de trouver d'autres réponses que la sienne. Le croyant ne devrait pas s'étonner ou se plaindre de telles tentatives puisque l'aveu même de sa foi contient celui de son incapacité à satisfaire une telle question. Son attitude est une invitation évidente pour le chercheur à trouver ailleurs une éventuelle réponse. Tel est le paradoxe de l'existence croyante : la reconnaissance de ce qu'est la foi incite à rechercher ailleurs qu'en elle une réponse à la question posée. Le croyant fait tout pour rendre plus nécessaire la recherche d'une compréhension non religieuse de son attitude.

Cette situation est inévitable : elle est liée à la nature même de la foi d'une part et aux exigences de l'intelligence humaine d'autre part. C'est pourquoi le croyant, qui ne se contente pas seulement de croire mais qui s'interroge également sur sa propre foi, cumule en lui ce double mouvement contradictoire. Le croyant et le chercheur ne sont pas nécessairement deux êtres distincts, mais deux voix qui résonnent à l'intérieur d'un même homme.

Le croyant n'est donc pas sans réponse à la question posée, mais il ne peut la faire entendre en se situant sur le même terrain qu'elle. En réalité, ce qu'on requérait de lui était qu'il référât sa foi à autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire à quelque donnée qui serait saisissable autrement qu'en ayant recours à la foi. Mais il sait *d'avance* qu'une telle démarche n'atteindra jamais une réponse suffisante car celle-ci n'est pas à rechercher ailleurs que dans le libre don que Dieu fait de lui-même. Du moins le croyant doit-il reconnaître que la réponse, qu'il a raison de donner, n'en est cependant pas une puisqu'elle se situe à un autre niveau que la question elle-même. S'il est honnête, il *sait* bien qu'il laisse réellement en suspens la question posée, alors même qu'il *croit* y avoir répondu. Ainsi, sa

double honnêteté de croyant qui confesse sa foi et d'homme qui s'interroge sur le pourquoi d'une telle attitude, est la source d'une situation hautement paradoxale : la recherche d'une connaissance non-religieuse de la foi est d'autant plus nécessaire que la foi ne peut donner d'elle-même qu'une interprétation religieuse.

Une telle situation est présentement conflictuelle et ce conflit ne sera sans doute jamais dépassé. Le chercheur tentera d'élaborer une réponse non religieuse, alors que le croyant s'efforcera de maintenir envers et contre tout ses certitudes religieuses. Il sait bien qu'on veut lui dérober son Dieu en le réduisant à autre chose qu'à ce qu'il croit : il serait affaire de genèse, de fonction ou de structure. On lui démonte le bel édifice sur lequel il avait construit sa vie, espéré contre tout désespoir, souffert peut-être par-delà l'absurdité de son mal, rêvé d'un achèvement malgré sa finitude. Il tente de reconstruire son Dieu avec les misérables miettes qui restent sur la table. Mais il peut aussi se fatiguer et ne plus très bien savoir où il en est.

La légitimité d'une approche non religieuse du phénomène religieux n'est pas à démontrer. Ce mouvement se prouve chaque jour en marchant. Il est aujourd'hui le fait des sciences humaines de la religion[1]. Celles-ci sont encore à la recherche

---

1. Lorsqu'il s'agit d'une approche scientifique, « non religieux » désigne la mise à distance observatrice par rapport à la réalité vécue. Les sciences humaines cherchent en effet une mise en situation de l'ensemble des phénomènes religieux les uns par rapport aux autres, autant que leur mise en situation par rapport à des facteurs non religieux. Mais autre chose est de vivre, autre chose est de regarder vivre, alors même que les deux positions peuvent être conjuguées ensemble. La connaissance de celui qui vit est dite religieuse en ce sens qu'elle est religion vécue, la connaissance de celui qui observe est dite non religieuse en ce sens qu'elle est religion observée. Mais le vécu de l'un est bien l'observé de l'autre.

D'autre part, le heurt se produit avec violence lorsque la réponse au pourquoi de la foi est recherchée dans la mise en perspective du phénomène religieux par rapport aux facteurs non religieux. Il ne s'agit plus alors de science à proprement parler, contrairement à

d'elles-mêmes, mais elles s'efforcent de nous donner leurs lettres de créances. Par contre, le croyant semble n'avoir jamais donné les siennes depuis des siècles qu'il existe. Bien plus, il reconnaît même qu'il ne peut les donner sans nier sa foi comme foi. Tout se passe donc aujourd'hui comme si les sciences humaines de la religion méritaient une confiance qu'on ne saurait accorder au croyant : la connaissance non religieuse de la foi tend actuellement à prévaloir contre l'interprétation religieuse.

Mais la confusion demeure grande et le conflit peu assuré de ses bases. Il arrive que le chercheur estime réduire à néant le point de vue du croyant: il aura si bien démonté les mécanismes psychologiques de la conscience religieuse, les fonctions qu'assure une croyance au sein d'un système social, les facteurs économiques qui peuvent correspondre à l'évolution du phénomène religieux, qu'il estimera avoir mis à jour l'origine essentiellement non religieuse du phénomène religieux. Inversement, pour sauver son Dieu, le croyant pourra nier péremptoirement la vérité scientifique de telles approches ou, ce qui est de meilleur goût aujourd'hui, déclarera : « La foi, c'est encore autre chose ». Réponse évidemment irrécevable pour le chercheur en sciences humaines dans la mesure où sa méthode ne lui permet pas de se référer à cette « autre chose ». Ou, plus exactement, il cherchera où, quand et comment de telles affirmations apparaissent, récupérant ainsi dans son champ d'investigation cela même que le croyant voulait lui dérober. De telles affirmations sont en effet caractéristiques de la démarche religieuse qu'il entreprend d'étudier de façon non religieuse.

Le conflit ne peut donc être que permanent, mais il serait souhaitable que des confusions soient levées de part et d'autre, ne serait-ce que pour le rendre plus vrai. Nous voudrions maintenant indiquer qu'on gagnerait de part et d'autre à ne pas identifier la question de la genèse et celle de l'origine. Cette

---

ce que prétendent encore certains marxistes qui cherchent à dissimuler leurs options philosophiques sous le prestige d'affirmations déclarées « scientifiques ». C'est ce brouillage permanent, que les marxistes ne sont pas seuls à faire, qu'il faut aussi élucider.

distinction n'est perceptible ni à partir de la foi ni à partir de la science mais seulement si l'on accepte qu'il y ait place, aujourd'hui comme hier, pour l'interrogation philosophique [2].

II. LA GENÈSE ET L'ORIGINE

Lorsque le croyant pense que l'approche non religieuse du chercheur ne peut être que destructrice de sa foi ou lorsque le chercheur estime que sa démarche scientifique peut suffire pour résoudre un tel problème, c'est que l'un et l'autre mêlent indûment la question portant sur l'origine et celle portant sur la genèse. Le croyant s'imagine parfois répondre à la question de la genèse alors qu'il n'a indiqué que l'origine et le chercheur s'imagine avoir supprimé la question de l'origine alors qu'il n'a jamais atteint que la genèse.

En faisant appel à la philosophie, nous n'entendons pas « sauver la foi » comme si une telle approche lui était *a priori* plus favorable, mais simplement montrer que, *pour quelque réalité humaine que ce soit, et donc aussi pour la foi,* la genèse ne s'identifie pas à l'origine. Nous laisserons par là même irrésolue la question d'une éventuelle origine transcendante de la foi au sens que le croyant donne à ces mots. L'origine dont nous parlerons n'est pas le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ mais une dimension de l'existence humaine. La reconnaissance de cette dimension ouvre seulement l'espace à l'intérieur duquel *peut* éventuellement se poser la question d'une origine transcendante.

En quoi la question de la genèse se distingue-t-elle de celle de l'origine ? Il ne s'agit plus alors de savoir comment

2. L'absence de toute interrogation philosophique est, nous semble-t-il, une faiblesse de l'intéressant article de J.-P. DECONCHY (« Du théorique au stratégique en psycho-sociologie des religions », dans *Politique aujourd'hui,* février 1970, p. 43-50), qui se contente de mettre face à face théologie et sciences humaines. Il y a un troisième pôle à prendre en considération, non pas pour éviter le conflit dont parle l'auteur, mais pour le *situer* : ce pôle, qui est présent alors même qu'il n'en reconnaît pas la présence sinon pour le réduire à une phénoménologie dont il dénonce facilement la « jouissance verbale », est le point de vue philosophique.

naissent et meurent les dieux, quelles fonctions ils assurent dans le système social ou la psychologie des sujets, quels sont les moments privilégiés où l'homme recourt à eux ou bien à quelle condition ils revêtent tel ou tel visage. Mais il s'agit de rechercher quelle compréhension de l'homme est nécessaire pour que tels phénomènes soient possibles. La question de l'origine est autrement plus radicale puisqu'elle questionne la genèse dans son existence même. Lorsqu'on saura où, quand et comment l'homme produit des dieux, on aura toujours présupposé l'existence de ce producteur de dieux. C'est elle qu'il nous faut interroger à présent. La philosophie commence dès l'instant où le présupposé qu'implique toute question particulière devient lui-même objet d'interrogation. La science n'atteint pas à ce niveau car elle ne remet pas en question l'existence du monde, mais seulement le jeu de ses déterminations internes. L'étonnement qui va de pair avec une recherche scientifique est limité par rapport à la totalité du monde, alors même qu'il peut être illimité à l'intérieur de son propre espace. Une science ne correspond qu'à une série d'interrogations possibles parmi toutes celles qui peuvent naître, puisqu'il y a multiplicité des sciences. Mais aussi innombrables et diversifiées que puissent être les sciences elles-mêmes, elles ne peuvent naître que parce qu'il y a un monde dont l'existence leur est préalablement donnée. En ce qui concerne particulièrement les sciences humaines, elles ne sont possibles que parce que l'existence d'un être social, politique, religieux, etc., les précède réellement. Sans cette antériorité du monde et de l'homme dans le monde, leurs questions seraient sans objet.

Il en est d'ailleurs de même pour la philosophie, mais celle-ci ne présuppose pas seulement qu'il y a un monde, elle est retour vers cette présupposition même. Son interrogation porte sur l'antériorité qui rend possible l'existence même des sciences. C'est pourquoi la question posée par le philosophe est celle de l'origine : il ne s'en tient pas seulement à la genèse, mais s'interroge sur l'origine même de cette genèse. L'étonnement qui préside à la naissance de la philosophie est à la fois radical et universel.

Les sciences humaines saisissent de l'homme ce qui prend forme et structure. L'ensemble des déterminations qu'elles peuvent se donner pour objet ne représente pas la totalité de l'existence humaine, mais cette part qui en est objectivée. C'est à l'intérieur de ce champ que se situent les sciences et, à ce niveau, elles sont maîtresses du terrain, en principe du moins sinon toujours en fait. Mais lorsque l'ensemble de ces déterminations sont interrogées dans leur existence même, elles n'apparaissent possibles que dans leur rapport à l'existence humaine comprise comme dépassement. L'interrogation philosophique, ne serait-ce que par son existence même, manifeste que l'homme ne s'identifie pas aux réalisations concrètes de lui-même, aussi nombreuses et inédites qu'elles puissent être. L'être de l'homme ne s'épuise pas dans ses productions, qu'elles soient sociales, politiques, ou religieuses, parce qu'il est capable de s'interroger à leur sujet.

La question sur l'origine révèle une non-identité entre l'homme qui interroge et l'homme objectivé dans l'histoire. Il est capable de dépasser le donné par l'amplitude d'une question qui atteint l'existence. Bien plus, il peut, dans une certaine mesure du moins, transformer ce donné par l'action pratique : l'organisation du monde, de son propre monde, peut cesser d'être évidente et normative pour l'homme. Cette capacité de dépassement, indissolublement théorique et pratique, est la transcendance humaine[3]. En sorte que l'homme n'est peut-être rien d'autre que le lien maintenu ou, si l'on préfère, la tension entretenue entre son existence réalisée et le dépassement qu'il en opère. Il n'existe que dans la réalisation factuelle de lui-même *et* la remise en question qu'il peut en faire. L'homme est cette absence même d'identité. C'est elle qui lui permet d'interroger.

---

3. Le lecteur qui désirerait approfondir cette problématique pourra se référer au livre de J.-Y. JOLIF, *Comprendre l'homme,* Paris, Ed. du Cerf, 1967. Le sens donné au mot transcendance dans notre article est cependant différent de celui qui apparaît dans cet ouvrage où il désigne à proprement parler l'acte même de transcender et non pas directement ce qui rend possible un tel acte.

Le lieu même d'où naît une telle question est sa transcendance. Telle est l'origine.

On peut fort bien connaître l'existence réalisée mais oublier la transcendance qui l'a rendue possible. On peut explorer la genèse, tout en méconnaissant l'origine[4]. A ce niveau, la foi aux dieux et la production des dogmes, des rites et des églises ne font pas encore l'objet d'une considération originale par rapport aux autres données de l'existence humaine : toutes ne sont possibles que parce que l'homme est transcendance par rapport au monde. La genèse n'est pas l'origine, mais l'origine permet la genèse du donné. Que telle objectivation concrète de l'existence humaine puisse être, par la suite, interprétée en termes d'aliénation ou de libération ne change rien à l'affaire : la perte de l'homme autant que sa réussite ne sont possibles que par manque d'identité. L'homme est une faille, une faiblesse dans l'être. Mais en elle se tient toute sa grandeur .

Le philosophe est pourtant bien en peine de répondre si on lui demande : « Qu'est-ce donc que cette transcendance ? ». Elle n'est en effet connaissable que dans sa pratique. Son « contenu » n'est pas accessible en lui-même, il n'est perceptible que de façon détournée. La transcendance ne prend forme à nos yeux que dans des réalisations historiques concrètes mais sans jamais s'identifier à elles. Elle y est à la fois présente *et* absente. Son infinitude se manifeste dans ce mouvement même. L'homme ne peut découvrir sa propre transcendance que dans le rapport au monde et à l'autre homme. Mais pour qu'il la

4. Le mot genèse n'est pas entendu ici au sens plus restreint qu'il a lorsqu'il sert à désigner par exemple la sociologie génétique par distinction d'avec une sociologie fonctionnelle, structurale ou autre (cf. H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F. 1968). Mais il désigne l'ensemble des approches, qu'elles soient génétiques, fonctionnelles ou structurales, prises dans leur distinction par rapport à la question de l'origine. Dans le premier cas, le mot genèse se différencie à l'intérieur du donné, dans le second cas, il désigne par métonymie le donné lui-même, dans sa différence avec l'origine. La connaissance de la genèse, au sens où nous en parlons, est donc la connaissance *objective du donné*, dans la multiplicité des regards qui l'explorent en lui-même et pour lui-même.

connaisse adéquatement, il faudrait qu'il s'identifiât à une objectivation déterminée de lui-même dans le monde. Cette identification serait la fin de sa transcendance et la mort de l'homme.

Le philosophe, comme tout autre, n'a d'accès immédiat qu'à ce donné et, pour le connaître, il s'adressera aux sciences humaines qui s'en partagent la connaissance. Qu'affirmera-t-il de plus ou de différent ? Il ne pourra guère dire autre chose que rappeler la distance et l'absence qui sépare l'homme de ce donné. C'est pourquoi l'origine sera nommée de façon avant tout négative. Puisqu'elle ne peut être connue que par sa différence d'avec autre chose qu'elle, le philosophe répètera inlassablement, au point de donner prise à l'accusation de verbalisme, qu'elle n'est rien de ce qui est déterminé: elle est essentiellement ce qui déborde toute réalisation finie de l'existence humaine, ce qu'aucune ne peut épuiser. Ce langage négatif est plus signe de richesse que de pauvreté. Il désigne que l'homme, de par sa transcendance, est toujours plus que ce qu'il est. Une connaissance négative n'est pas une connaissance nulle. Elle s'enrichit d'ailleurs de ce qui paraît dans l'histoire. Mais un contenu ne sera donné à notre transcendance qu'en niant les limites qui l'affectent dans l'être objectivé. On peut la nommer esprit, ouverture, dynamisme originel de la « pro-existence», mais en dépouillant de telles affirmations des particularités qui restreignent les réalisations historiques qu'elles rendent possibles. Elle n'est pas rien, mais ce qu'elle est se trouve au-delà des déterminations. Son fond demeure *a priori* inépuisable. Ce fond revêt également un aspect de vacuité extrême dans la mesure où la consistance d'une réalité ne nous est habituellement donnée que dans les limites d'une détermination. C'est pourquoi l'homme peut être contradictoirement égalé à toute chose et réduit à la plus grande insignifiance. Il est tantôt l'arbre dont la floraison recueille toute la sève du monde, tantôt le vent qui ne murmure un instant que pour s'évanouir.

Il y a donc une non-connaissance fondamentale de ce qu'est la transcendance puisqu'elle est, par principe, ce qui déborde l'existence réalisée, ce qui demeure encore et toujours

au-delà de ce que nous pouvons contenir à l'intérieur de nos catégories. C'est dire à quel point son fond nous demeure insaisissable. La transcendance ne peut que se dérober : dès que l'homme estimerait la retenir en un complexe de connaissances, ce n'est pas elle qu'il rejoindrait.

L'ignorance dans laquelle nous sommes quant au fond de notre être est insurmontable. Nous savons que la transcendance existe, mais elle ne peut jamais être possédée. Elle ne se réduit jamais à l'existence donnée. Nous ne la connaissons que sous la forme négative de l'indétermination *par rapport à ce donné.* L'origine n'est pas la genèse, mais nous ignorons ce qu'est l'origine alors que nous pouvons connaître la genèse. L'homme ne peut pas surmonter cette invincible ignorance : il nomme la transcendance sans jamais pouvoir la dire. Ce lieu qui rend possible son existence profane et religieuse dans le monde, cette existence qu'explore les sciences de l'homme nous échappe.

III. TRANSCENDANCE HUMAINE ET RÉVÉLATION

S'il en est bien ainsi, il nous faut également reconnaître l'incapacité congénitale qui est la nôtre pour décider si *notre* transcendance est le dernier mot de notre *transcendance,* c'est-à-dire si l'indétermination originelle de notre être n'est rien d'autre que notre propre fond. Nous ne connaissons la transcendance que par sa différence par rapport au monde, c'est pourquoi nous ne pouvons pas savoir si elle ne serait pas à son tour pure différence par rapport à autre chose que l'existence réalisée. Si une telle différence existait, notre situation même nous priverait de la connaître puisque nous ne savons de notre transcendance que son indétermination par rapport à toute réalité déterminée. L'origine dont nous savons l'existence ne peut que nous voiler son éventuelle altérité en face de ce qui se tiendrait en amont d'elle-même.

Question éminemment gratuite ? Il est bien évident que si nous la posons pour notre propre part, c'est parce que nous

croyons en quelqu'un que nous nommons Dieu, différent de l'homme aussi bien dans son existence objectivée que dans sa transcendance. Il n'est pas certain qu'une telle question s'impose à l'intérieur d'une recherche philosophique. Tentons cependant de saisir ce qui pourrait nous conduire à la formuler. On peut en effet se demander si la compréhension de l'histoire, comme production de l'homme par l'homme dans le monde, est suffisante pour rendre compte de l'existence même d'une histoire. Dans cette vision des choses, l'homme dans le monde est à la fois au point de départ et au terme. Mais ce terme, qui n'est jamais fixé en lui-même une fois pour toutes, est tel que la tension entre l'existence réalisée et la transcendance humaine est toujours maintenue. La persistance nécessaire d'un tel écart ne permettrait pas de comprendre que l'homme puisse effectivement pratiquer un tel dépassement parce que celui-ci consiste à surmonter perpétuellement cet écart. Le terme assigné, lorsqu'il n'est que l'homme lui-même, n'est pas homogène au dynamisme déployé : on postule *plus* qu'on ne reconnaît en fait. C'est ainsi que l'on peut être conduit à penser que la production de l'homme par l'homme n'existe que parce qu'elle est sous-tendue par la quête d'un Autre qui ne serait pas affecté par cette différence qui est au cœur de l'homme présent et futur. C'est dans l'attrait qu'exerce cet Autre que devrait alors être recherché le fondement dernier du dynamisme manifesté par le dépassement. Le terme réel, lequel serait aussi la source, ne serait pas l'homme seul, mais toujours un Autre avec lui. La tension constitutive de l'existence humaine serait donc supprimée en un Autre présent à l'homme, et c'est la quête de cet Autre qui permettrait à l'homme de se dépasser dans l'histoire. Faute de cela, la réalisation historique de l'existence humaine n'aurait pas suffisamment de quoi se produire : on se contenterait de constater un fait mais sans avoir saisi ce que requiert son existence. Ce qui peut ainsi poser question, ce n'est ni la transcendance ni l'existence réalisée, mais l'effectuation du dépassement, c'est-à-dire le lien qui les rive l'une à l'autre dans la pratique historique du dépassement.

On peut, encore une fois, douter de la rigueur d'une telle problématique. Mais, même si l'on admet qu'il y ait là une vraie question philosophique, rien ne manifeste que ce plus soit, en fin de compte, distinct de la transcendance humaine puisque celle-ci demeure pour nous inépuisable en son fond et seulement connue dans son indétermination par rapport au donné. La façon dont la transcendance est perçue ne permet pas de nier qu'elle ne soit aussi cela. L'athéisme est une option éminemment sensée, mais à la condition qu'il soit véritablement privatif comme son nom l'indique, c'est-à-dire qu'il soit la reconnaissance par l'homme de son incapacité à dire le fond de la transcendance. Plusieurs réponses seraient *a priori* possibles, dont le panthéisme représente la forme la plus économique.

Que cette question posée au sujet de l'origine naisse en vertu des exigences internes d'une compréhension philosophique de l'existence humaine ou qu'elle soit adressée au philosophe en raison de certitudes préalables extérieures à son propre discours, il nous semble honnête d'affirmer que la philosophie ne peut que la laisser en suspens. Elle n'a pas les moyens d'y répondre, que ce soit par l'affirmative ou par la négative. Ainsi, si une telle question au sujet de l'origine vient à surgir, la philosophie ne peut que la laisser ouverte, non pas en vertu d'une norme qui lui serait extérieure et dont elle n'aurait rien à faire, mais en vertu de la reconnaissance de sa « docte ignorance » au sujet de l'origine.

Pour qu'un philosophe puisse affirmer que la transcendance humaine recèle une altérité réelle, autre que celle qui la différencie du monde, il faudrait qu'une telle différence puisse lui apparaître au cours de son rapport au monde. Comment reconnaître cet Autre s'il ne se manifeste pas en tant que tel ? Pour que le philosophe puisse percevoir cette transcendance autre que simplement humaine, il faudrait que le mouvement historique qui dévoile l'indétermination originelle de notre existence dévoilât aussi cette altérité dont elle serait porteuse. Or rien de tout cela ne peut être affirmé, puisque, par définition,

la transcendance ne se manifeste que dans son altérité et son indétermination par rapport au donné.

N'est-ce pas là, pourtant, ce que le croyant prétend s'être réalisé dans l'homme Jésus, lorsqu'il voit en lui l'expression historique et définitive de la présence de Dieu à l'homme ? *Ce n'est que dans la foi que le Christ apparaît ainsi.* La foi qui relève de cette tradition se réfère à des réalisations historiques de l'existence humaine en lesquelles elle discerne une épiphanie de Dieu. « Je suis Yahvé ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte » indique, plus anciennement, la référence permanente de la foi à l'histoire. La libération d'un peuple hors de l'esclavage et la capacité d'un homme d'aimer « jusqu'à la fin » s'éclairent réciproquement : le premier universalise le second et le second radicalise le premier. Les deux permettent en retour de déchiffrer dans la foi l'ensemble de l'existence humaine par rapport à la présence de Dieu. Ils indiquent que l'homme ne peut devenir historiquement sujet de la Révélation que dans la remise en cause de sa propre situation. La transcendance de Dieu ne se livre à nous que dans ces manifestations historiques où l'homme refuse de s'identifier à une situation donnée et, par là, découvre sa propre transcendance. La foi chrétienne privilégie incontestablement le dépassement de l'homme vers l'autre homme dans l'amour. De par son propre dynamisme, l'amour est transgression permanente de ses propres réalisations. C'est pourquoi il est un signe manifeste de la transcendance humaine. Le nom de Dieu puise son sens en cette façon d'être homme : Dieu est amour[5]. La trans-

5. Une note plus technique, dont le lecteur pourra volontiers faire l'économie, nous paraît cependant nécessaire pour préciser plus à fond ce mouvement. Nous avons dit plus haut que la transcendance humaine pouvait être nommée esprit, ouverture, dynamisme originel de la « pro-existence », mais en dépouillant de telles affirmations des particularités qui restreignent les réalisations historiques qu'elles rendent possibles. Ainsi, la transcendance humaine n'est ni l'amour, ni la liberté, ni la connaissance intellectuelle, mais le pouvoir qui rend possible la capacité même d'aimer, de connaître et d'agir librement. (S'il fallait se référer au langage de la philosophie « classique », on pourrait dire ceci : la transcendance humaine n'est

cendance de Dieu n'est donnée dans la foi que dans la mesure où l'homme comme dépassement s'accomplit réellement dans l'histoire. Cette différence que nous nommons Dieu s'anéantirait pour nous dès lors que cesserait d'exister la tension entretenue entre l'existence réalisée et le dépassement de cette réalisation. L'amour inconditionnel et universel de l'homme se réalise lui-même dans la transformation économique, sociale, politique, ecclésiale, etc., des relations humaines parce que celles-ci sont concrètement déterminées dans l'ensemble de ces domaines. Refuser une telle transformation serait renoncer à la transgression essentielle à l'amour et réduire l'homme à la situation donnée. Tel est bien le moment nécessaire hors duquel la transcendance de Dieu ne peut

---

pas l'*acte* libre, ni l'acte d'aimer, ni l'acte intellectuel ; elle n'est pas davantage l'intellect ou la volonté conçus comme *puissance*, mais elle révèle l'*essence* même de l'esprit.)

Quant à l'amour, il n'existe que dans l'homme lui-même conçu comme lien de la transcendance et du donné. Ainsi, Dieu ne peut être pensé comme amour qu'*à partir de* l'homme réel et historique mais *en direction de* la transcendance. L'affirmation de Dieu est donc en un sens « régressive » : 1) la transcendance humaine peut être philosophiquement pensée comme le fond indéterminé qui rend possible l'amour réalisé. Elle inclut donc la richesse qui résulte de la négation des déterminations du contenu historique qui est au départ. L'indétermination originelle de la transcendance humaine n'est donc affirmée que par rapport aux déterminations et non pas directement en soi. C'est pourquoi la négation de ces déterminations s'enrichit en retour d'un certain « contenu » à partir de l'existence historique et au profit de la transcendance. 2) La différence qui est Dieu, perçue dans la foi, n'est à son tour théologiquement affirmée que dans un redoublement non thématique de la première négation, donc dans le redoublement de la richesse délivrée par cette première négation. Tout cela ne se réalise évidemment qu'au sein de l'histoire et donc d'événements, c'est-à-dire là où l'homme existe réellement comme lien de la transcendance et du donné dans son rapport au monde et à l'autre homme. Le langage négatif prive à jamais la théologie de toute prise de possession de son objet : Dieu n'est pas rien parce qu'il est plus que ce que nous en dirons jamais. C'est dans ce mouvement qu'il est possible de dire que « Dieu est amour » sans le réduire ainsi à nos propres amours et sans le détacher de notre façon de vivre.

exister pour l'homme dans l'histoire, car celui-ci ne reconnaîtrait même plus sa propre transcendance. Mais lorsque Dieu est reconnu, c'est alors que commence une vie proprement inédite, la conversion permanente à Celui qui est Amour.

Tout cela est sans doute discours de croyant à la recherche d'une articulation entre le statut de la foi et la compréhension philosophique de l'existence humaine. Pour sa part, la philosophie peut indiquer l'origine de ce mouvement historique, mais ignore tout, semble-t-il, d'une autre origine à l'intérieur de cette transcendance humaine. Elle ne perçoit rien non plus de sa manifestation dans l'histoire. Quant aux sciences humaines, elles saisissent le donné objectivé en lui-même et pour lui-même, mais ne le perçoivent pas nécessairement *comme* donné objectivé, puisque celui-ci ne peut apparaître tel que dans la reconnaissance philosophique de la différence de l'origine et du donné. Il reste cependant hautement souhaitable que cette distinction soit perçue par l'*homme* de science et par l'*homme* qui croit ! Elle demeure en tout cas indispensable pour une réflexion épistémologique.

La question de la vérité de la foi demeure humainement sans réponse. Le philosophe peut aller jusqu'à dire qu'*une telle certitude ne serait légitime que si elle était l'œuvre même de cette transcendance autre que simplement humaine*, puisqu'il sait que l'homme n'a pas les moyens de se décider au sujet d'une transcendance éventuellement autre que la sienne. Qu'il en soit pourtant ainsi, c'est ce que le chrétien croit, mais non pas ce qu'il sait. Le croyant est incapable de manifester clairement *cette* origine de sa foi. Du moins peut-on penser que la compréhension philosophique de l'existence humaine comme transcendance par rapport au donné, ne ferme pas *a priori* la porte à un tel événement. Le philosophe n'est pas en mesure d'affirmer la vérité ou l'erreur de la certitude du croyant parce qu'il sait que, si fondement autre il y a, il ne pourrait pas le percevoir par les seules ressources de son intelligence. Tout au plus peut-il dire qu'un tel événement n'est pas impossible et que, s'il se produisait ou s'était déjà produit,

il ne pourrait être qu'objet de foi et non pas d'affirmation philosophique ou de sciences humaines.

*
* *

Sola fide et non pas *credo quia absurdum* : la foi n'existe que dans un cercle, mais ce cercle n'est pas *a priori* insensé. Il n'est guère possible d'aller plus loin, sinon dans la prière et l'adoration.

Les sciences humaines peuvent fort bien nous apprendre que la foi est psychologiquement une névrose obsessionnelle, sociologiquement une fonction ou une dysfonction dans le système social, un temps d'effervescence explosive que suit assez rapidement un processus de routinisation, ou toute autre chose qui serait établie avec la rigueur désirable. Mais tout cela ne supprime pas la question de l'origine. Cette dernière question est d'ordre philosophique et, faute de la reconnaître pour ce qu'elle est, on peut s'imaginer y répondre en traitant de la genèse.

Les sciences humaines ne peuvent cependant qu'interpeller le croyant par de telles affirmations, même lorsque la distinction ci-dessus mentionnée est clairement reconnue. La tentation sera toujours grande de rechercher en elles des éléments favorables ou défavorables à la vérité de la foi. Mais on ne peut pas non plus se débarrasser allègrement de leurs affirmations en prétendant que ce qu'elles visent ne nous concernerait pas, sous prétexte, par exemple, que la foi ne serait pas réalité religieuse. La difficulté tient, pour une part, à la nouveauté de la situation et au maintien de vieilles habitudes apologétiques. Mais il faut aussi reconnaître que l'inquiétude déborde largement la question de la foi : elle atteint jusqu'à la façon dont nous pensions jusqu'alors la « nature humaine ». Il devient de plus en plus difficile de penser que l'homme ne serait en situation de conflit qu'en raison d'avatars historiques qui pourraient être supprimés. Que serait un homme dont l'existence se déroulerait hors de toute contrainte, voire même d'aliénation ? *La fête elle-même n'aurait plus de sens.* Tout laisse croire qu'il ne

s'agirait plus alors de l'homme, mais d'une chose ou d'une idée. La nature de ces questions devrait être précisée, car elles sont aux confins de la philosophie et des sciences humaines. Les utopies marcusiennes sur une société où l'éros serait enfin libre et seul, et les mythes marxistes de la transparence humaine nous les rendent difficiles à entendre. Elles sont cependant posées. L'homme semble bien différent de ce que nous en pensions.

Alain DURAND, o. p.

DYNAMIQUE CHRÉTIENNE ET NORMES DE LA FOI

Parmi les divers aspects de la foi chrétienne, il faut compter son « contenu ». Lorsque nous professons le Credo, nous ne nous arrêtons pas, en effet, au verbe initial : « je crois » ; nous énonçons aussitôt un certain nombre de propositions, qu'on nomme les « articles de foi ». Par exemple : « je crois en Jésus-Christ qui est ressuscité des morts ». Et ce contenu de la foi mérite d'être appelé « normatif » si l'on veut souligner qu'il ne s'offre pas au croyant comme simplement commode, ou actuellement opportun, ou évocateur, ou stimulant, etc., mais comme une proposition *vraie* qui *s'impose* à ce titre. Ce double caractère de vérité et d'obligation peut suffire, pour l'instant, à définir la « norme » dont nous allons traiter ici.

Et qu'allons-nous en dire ? En d'autres temps, l'aspect dogmatique de la foi faisait partie des certitudes les plus spontanées du chrétien catholique. On l'affirmait d'emblée, au nom de l'autorité divine dont on montrait qu'elle investissait les définitions doctrinales du magistère de l'Eglise, et le croyant y trouvait en même temps l'épreuve de son humilité et le fondement de son assurance. C'était seulement sur des points déterminés, sur tel ou tel dogme, que des difficultés pouvaient surgir.

Aujourd'hui, c'est le principe même du dogme, sa légitimité, les conditions de son fonctionnement correct, qui font l'objet des interrogations de nombreux catholiques, au grand scandale de plusieurs autres. Qu'on en juge par quelques événements récents : le *Credo* de Paul VI, l'« affaire » du *catéchisme hollandais,* les débats soulevés à propos des eucha-

risties interconfessionnelles ou des nouveaux textes de la messe. En toutes ces circonstances, la fonction dogmatique elle-même est contestée ou défendue, parfois jusqu'à la passion.

Etant donné cette situation, il m'a semblé utile de ressaisir la question du dogme en sa source, et d'en développer pas à pas les implications. Source et développement qu'on ne prendra pas dans l'histoire chrétienne au cours de ses vingt siècles, mais dans la genèse et la formation progressive de l'expérience de la foi, dans le cheminement du croyant. C'est là prendre le point de vue du catéchumène, pour qui, assurément, le dogme ne va pas de soi. Quel rapport peut-il y avoir entre l'adhésion au Dieu vivant en Jésus-Christ et l'assentiment donné à un certain nombre d'énoncés ? Reproduisant donc la démarche catéchuménale, je présenterai d'abord la notion très générale de « norme de la foi » ; je montrerai ensuite les formes déterminées que prend cette norme : tradition vivante, Ecritures, et finalement « dogmes », au sens précis que nous pourrons donner alors à ce mot.

I. LA NORME DE LA FOI

De tout temps, la conversion chrétienne s'est présentée comme Salut. A l'homme enserré dans le réseau de ses appartenances sociales, de ses tâches, de ses idéologies, est annoncé l'acte de Dieu faisant alliance définitivement et gratuitement avec l'humanité en Jésus-Christ. Cet homme n'est pas arraché à son existence terrestre, et pourtant, dans cette existence, une manière nouvelle de vivre lui est offerte : délivrance des idoles, assurance plus forte que toutes ses faiblesses et que la mort elle-même, éclatement des particularismes. L'Alliance divine transforme donc, sans l'abolir, ce réseau humain, en un réseau de communication universelle, où toutes les situations, toutes les cultures se rencontreront.

Ainsi ramené à son premier surgissement, la conversion est tout entière grâce et liberté : grâce, puisqu'elle provient de l'initiative de Dieu et non de nos œuvres ni même de nos aspirations ; liberté puisqu'elle nous rejoint en notre condition humaine pour nous rendre à nous-mêmes en plénitude. Venu

de Dieu, venu pour l'homme, voilà le Seigneur Jésus que la foi confesse, découvrant en cette Parole absolue la sainteté de son origine et l'universalité de sa destination.

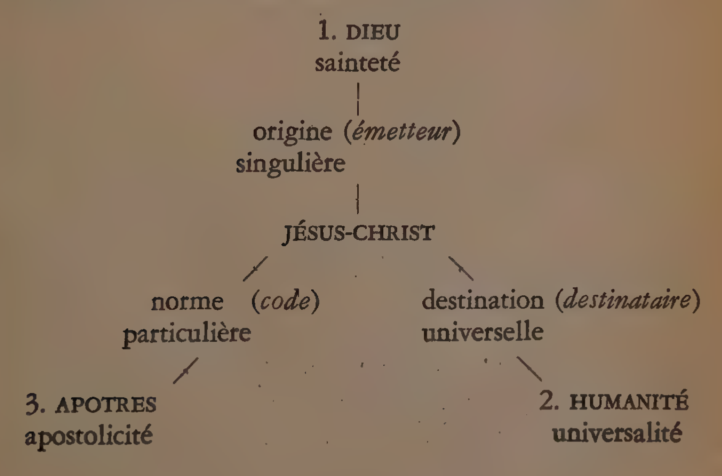
Sainteté et universalité : deux dimensions du mystère du Christ. Il en est une troisième, qui doit se poser aussitôt, et que le Symbole des apôtres confesse, dans son article consacré à l'Esprit et l'Eglise. Il dit en effet de cette unique Eglise qu'elle est sainte, universelle et *apostolique.* Nous devons examiner cette apostolicité, car c'est de ce côté que nous verrons apparaître la norme de la foi chrétienne.

Le symbole ne veut pas parler de l'apostolat, au sens le plus courant de ce mot (ce sens serait plutôt inclus dans l'épithète précédente : universelle) ; il veut dire que l'Eglise est rattachée aux apôtres, que notre foi a pour critère celle des apôtres. Il souligne par là que Jésus, Fils de Dieu et Sauveur des hommes, nous est annoncé par des témoins déterminés, ceux-là qu'il a lui-même choisis pour être avec lui aux jours de sa chair et pour proclamer sa résurrection. Et c'est bien ce que nous reconnaissons, lorsque nous entendons lire « l'Evangile de Jésus-Christ *selon* saint Mathieu ou saint Marc, ou saint Luc, ou saint Jean ». Le « selon » de cette expression définit la troisième dimension de la conversion chrétienne : nous adhérons au mystère de Jésus venu de Dieu pour tout homme, conformément à la foi et à l'annonce des premiers témoins.

En termes de linguistique, on pourrait dire ceci : Jésus est le « message », et ce message, pour être formé, implique un « émetteur », le Père de toutes grâces, un « destinataire », l'humanité appelée à la liberté, et un « code » selon lequel les significations s'articulent, et qui est ici la forme déterminée, la langue propre des apôtres. L'émetteur est singulier, comparable à rien de ce que nous entendons dans la rumeur du monde ; le destinataire est universel, toujours au-delà des auditeurs actuels ; le code est particulier, c'est-à-dire choisi parmi d'autres possibles et pourtant établi comme système de référence obligatoire.

Pour venir en troisième lieu, la note d'apostolicité n'en est pas pour autant accessoire. Comme les deux autres, elle contribue à la définition du mystère de Jésus. C'est même elle qui confère à la définition son caractère « concret ». De même que l'humanité du Christ ne fut pas une humanité en général, mais cette individualité israélite, ce corps reçu de Marie et cette langue araméenne, de même la profession de foi du chrétien ne vise pas la rencontre des cultures et des religions par simple addition ni par réduction à leur dénominateur commun, mais l'articulation ferme de toutes les valeurs humaines *selon la forme de la foi des apôtres.* Sans cette troisième dimension, le christianisme s'évapore en idéal inconsistant où tout peut être dit mais où rien ne se formule : abstraction suprême, généreuse tant qu'on voudra, qui finit par réduire le Christ au rôle de Majuscule des bons sentiments : Paix, Fraternité, Vie, Bonheur, Justice, etc.

Dans le développement qui précède, nous avons usé de termes comme : critère, code, système de référence, articulation, forme. En tout cela, nous cherchions à désigner la fonction normative. La foi a une norme, parce que l'adhésion au Dieu vivant sauveur des hommes en Jésus-Christ est réglée sur l'adhésion première des premiers témoins. Tout ceci peut se figurer dans la représentation graphique suivante :



Ce schéma veut montrer l'égale nécessité des trois dimensions et en même temps leur spécificité. Chacune contribue à la position des deux autres (bissectrice de leur angle). Celle qui nous intéresse ici apparaît comme la médiation où se réalise concrètement le rapport d'alliance entre Dieu et l'humanité. Le Concile de Vatican II opère de la même manière au début de *Lumen Gentium* : il pose d'abord le Christ, puis, pour définir cette Eglise (3), il dit qu'elle est le sacrement (réalisation concrète, signe et instrument, etc.) de l'union intime avec Dieu (1) et de l'unité du genre humain (2).

II. LA TRADITION VIVANTE

Déclarer, comme nous l'avons fait, que la fonction normative rend la foi concrète, a tous les traits du paradoxe. Cette fonction semble constituer, en fait, le facteur le plus abstrait du christianisme. Il faut en convenir. Pour bien des chrétiens, la norme de la foi prend la forme d'un catalogue de formules ; dont ils ne saisissent ni l'unité interne ni la gestation au cours de l'histoire. Même le retour actuel aux Ecritures, pour être un progrès certain, ne peut tenir lieu de la forme vraiment originaire où la conversion prend naissance, et qui n'est ni un formulaire conciliaire ou papal, ni un Livre saint, mais une tradition vivante.

On sait qu'autrefois le catéchumène n'était pas mis d'emblée au contact des Ecritures ou en présence de l'évêque. Il entrait d'abord en rapport avec des croyants, et particulièrement avec ses parrains, auprès desquels il découvrait, dans des paroles vives et des comportements quotidiens, ce que c'est que de croire en Jésus-Christ. Voilà ce que nous appelons « tradition vivante ». En elle, l'oral précède l'écrit, la pratique précède la doctrine réfléchie. C'est sur ce mode que la langue maternelle s'apprend et se parle, qu'une fiancée est introduite dans la famille de son fiancé, que le militant d'un parti en adopte l'esprit particulier. C'est sur ce mode que les premières communautés chrétiennes se sont fondées : la prédication des apôtres, la prière, le partage des biens, la persécution,

les appels de l'Esprit, les visites fraternelles et les nouvelles transmises, tout cela environnait les nouveaux convertis d'un milieu de vie que nous relate le livre des *Actes* et qu'évoque saint Paul au début de ses Epîtres. Les écrits apostoliques présupposent un tel milieu, ils en surgissent, ils lui donnent forme ; mais ils ne l'inaugurent pas.

La tradition vivante présente un aspect social : cohésion d'un groupe, et un aspect temporel : transmission de convictions et de comportements qui survit au renouvellement des membres de ce groupe. Elle est un corps socio-historique, doté, comme le corps physique, d'une identité propre surmontant sans cesse les forces de désagrégation et d'extinction. Comme le corps également, elle ne se réduit jamais aux objectivations qu'on peut s'en donner : on ne peut en définir exhaustivement le contenu ; on ne peut fixer une fois pour toutes les processus de confrontation et de transformation de ses éléments, grâce auxquels, précisément, elle est vivante.

A ce premier stade de la formation de la foi, la tradition chrétienne est bien « apostolique » en vertu d'une fraternité instaurée, éprouvée, restaurée continuellement de génération en génération depuis les apôtres. Nous ne pouvons faire encore aucune différence entre les confessions chrétiennes. Tout au plus pourrions-nous exclure dès à présent des sectes qui se donneraient elles-mêmes pour des novations absolues, qui en appelleraient par exemple à une nouvelle Révélation faite à leur fondateur.

Il reste cependant à examiner comment la tradition vivante est bien une norme de *vérité,* dans un milieu de coutumes, mentales, affectives ou pratiques. Ce que nous avons dit du caractère non entièrement objectivable de la Tradition doit nous mettre en garde contre des conceptions sommaires de la vérité. La question est complexe. Pour y voir clair, nous devons procéder ici à une analyse qui nous fera distinguer schématiquement trois modèles d'accès à la vérité : imaginaire, fonctionnel et symbolique. Nous dirons que la vérité portée par la tradition chrétienne ne peut être que symbolique.

1. *L'imaginaire*

Voici par exemple un groupe de chrétiens réunis pour réfléchir sur l'eucharistie. Ils conviennent de débuter par un « déballage », où chacun exprime ce qu'il croit et ce qu'il ne peut pas croire. Presque tous prennent la parole et la plupart avouent que le dogme de la Présence réelle, tel qu'ils le comprennent, leur paraît inacceptable : naïveté d'un autre âge, magie, voire cannibalisme. A la réunion suivante, l'un des participants qui n'avait rien dit révèle que les propos tenus la première fois l'ont poursuivi jour et nuit : il entendait formuler tout haut, tranquillement, ce qu'il sentait en lui-même et combattait secrètement depuis des années. Du coup, il se trouvait dépouillé d'une assurance dogmatique qui ne l'avait soutenu jusque là qu'en demeurant à l'abri de ses questions. « J'ai appris, disait-il, que le Christ nous donne son Corps en nourriture ; beaucoup l'ont cru avant moi ; il me faut y croire à mon tour sans tenir aucun compte des difficultés qui me viennent à l'esprit. D'ailleurs, ajoutait-il, si je commence à m'interroger sur ma foi, où cela me mènera-t-il ? Rien ne résistera. »

Ce chrétien vivait dans la tradition chrétienne de manière imaginaire. Entendons-nous : « imaginaire » ne signifie pas ici illusoire, trompeur, sans aucun rapport avec la réalité ; est imaginaire une conscience « captive» de ses représentations, et cela aux deux sens du mot: séduite et emprisonnée. Dans l'imaginaire, dont on sait qu'il est le lieu de naissance de la conscience, où elle fait retour constamment, un aspect ou un élément de la réalité s'impose comme absolu dévorant. Il importe de reconnaître que les religions en général et le christianisme en particulier risquent toujours d'être vécus sur ce mode : l'Absolu de Dieu s'approche de l'homme, et celui-ci s'en préserve et le retient en l'enfermant dans des sanctuaires. Un de ces sanctuaires, fréquent chez les catholiques, est la *formule.* Elle a beau être tout à fait exacte objectivement, elle est reçue sans objectivité, c'est-à-dire sans recul, sans questionnement et sous le régime du « tout ou rien ». Elle inspire des conduites mentales purement répétitives : on la ré-exprime telle quelle inlassablement.

L'imaginaire revêt bien des formes, plus émotives, plus notionnelles, selon les tempéraments ou les groupes. Si, par exemple, les autres participants de la réunion évoquée à l'instant avaient pris le ton de supériorité pour se féliciter ensemble d'avoir dépassé leurs croyances infantiles et pour se pencher avec pitié sur le retardataire, ils auraient simplement inversé le processus, sans le maîtriser. Ils auraient substitué à l'absolu immédiat de la formule-chose, un autre absolu, non moins immédiat, celui de l'euphorie sans objet.

Vécue sur le mode imaginaire, la Tradition livre les hommes à une vérité qui se passe de leur liberté et qui, par conséquent, les dispense ou les empêche d'exister. Du coup, elle se nie elle-même, puisqu'elle perd ses deux caractères principaux de communion et d'histoire vivante. Finalement, au lieu d'être l'une des dimensions du mystère du Christ, elle absorbe les autres en elle et vient prendre la place du Christ lui-même : énoncés, choses ou gestes chrétiens deviennent Dieu en personne, l'homme en sa « vraie » définition, bref l'humanité glorifiée de Jésus. Que reste-t-il de la Bonne Nouvelle, venue du cœur du Père invisible et tout entière au profit des hommes réels ?

2. *Le fonctionnel*

L'imaginaire ne s'exorcise pas, il se maîtrise. C'est par le travail que l'homme conquiert peu à peu un espace où il puisse respirer. Pour reprendre l'exemple cité, remarquons que le groupe s'était fixé une méthode de travail, où l'expression spontanée de la première réunion intervenait comme une étape : elle fournissait l'état de la question. Tout commençait alors : il fallait ressaisir ce qui avait été dit, l'analyser, le confronter aux significations du dogme de la présence réelle dans l'histoire chrétienne, découvrir peu à peu la Tradition comme un ensemble articulé, où aucun élément n'a de valeur sans son rapport aux autres. Ainsi, Corps et Sang, comme désignation de la personne même du Christ, Pain et Vin, comme signes d'un bien vital, etc.

Appelons « fonctionnel » cet aspect de la Tradition par lequel elle ordonne sans cesse ses diverses parties par une néces-

sité interne de cohérence. La linguistique, l'ethnologie, nous ont habitués à considérer une langue, une culture, comme un système. Il est regrettable que tant de croyants ignorent que leur foi est elle aussi une totalité structurée.

Beaucoup pensent que la vérité de la Tradition peut être établie par la comparaison terme à terme des éléments du christianisme actuel avec autant d'éléments correspondants de la foi ancienne. Ils cherchent dans les Ecritures l'attestation claire et distincte des sept sacrements, sans se douter que la catégorie de sacrements, conçue comme septénaire, ne remonte pas au delà du XII[e] siècle. Sans doute, l'étude proprement dite du passé chrétien ne peut être requise de tous ; il n'empêche que tous devraient sentir la vérité de leur foi comme une vérité articulée et non comme une somme de convictions indépendantes, réunies seulement de l'extérieur par l'arbitraire transcendant d'une volonté divine. La vérité de la Tradition tient pour une part à ce labeur d'ajustement mutuel de tous ses constituants qui se vérifient les uns les autres sans qu'aucun d'eux puisse être extrait du tout pour servir de référence absolue. Cette « relativité », bien loin de réduire le mystère du Christ, l'atteste au contraire comme mystère.

Nombreux sont aujourd'hui les chrétiens qui découvrent subitement, dans le ré-aménagement inévitable des expressions de la foi, et dans le travail intérieur qu'il exige d'eux, que le Dieu qui se donne à l'homme échappe toujours à ses prises. Cette découverte est d'autant plus brutale qu'à l'expérience, toute nouvelle pour eux, de la relativité dont nous venons de parler, s'ajoute celle, plus inattendue encore, du caractère nécessairement conflictuel des *aggiornamento*. Ils croyaient que la vérité apostolique se transmettait d'âge en âge en une identité substantielle facilement repérable et ils constatent que la définition même de l'essentiel se déplace. Ils croyaient encore que ce déplacement s'opère par transition insensible, et ils constatent en ce moment l'affrontement de compréhensions du mystère qui se réclament toutes du Christ. Ils s'imaginaient par exemple que le principe de la collégialité episcopale s'addition-

nerait tranquillement à celui de la primauté. Mais au niveau de la pratique concrète où nous nous plaçons en ce moment, ils sont obligés d'abandonner cette belle vision des choses : les modes effectifs de gouvernement dans l'Eglise sont contestés profondément, des conflits surgissent, qu'il ne sert à rien de masquer.

Ainsi, la tradition vivante, corps de la Révélation, est-elle un corps en lutte, qui combat pour vivre, en affrontant des situations inédites. Elle n'est pas l'atoll de corail à la croissance impassible. L'image paulinienne du « dépôt de la foi » ne peut être comprise au sens d'une sédimentation progressive, comme si les déterminations nouvelles venaient simplement s'ajouter aux anciennes en les laissant intactes. D'une époque à l'autre, d'une culture à une autre, c'est la totalité de l'expression de la foi qui se remembre. Et comme pour le corps vivant, la construction d'un nouvel équilibre demande du temps.

En toute rigueur, la Tradition « fontionne ». La vérité qu'elle porte est donc assujettie aux contraintes que refusait l'imaginaire : contraintes quasi-physiques des interdépendances, de l'usure, du coût des renouvellements. La Tradition n'est plus l'expression immédiate de l'Absolu, mais le patient travail d'une vérification toujours en cours. Il se pourrait que la réconciliation de l'Eglise avec le monde du travail passe, entre autres, par cette reconnaissance du travail au sein même de la vie de foi.

3. *Le symbolique*

Reprenons une fois encore notre exemple. Le groupe de réflexion sur l'eucharistie avait consenti à chercher le sens de la Présence réelle, au-delà de ses premières réactions. Plusieurs réunions fournirent des données importantes sur la signification du repas, de l'humanité charnelle du Christ, de sa Résurrection, sur la différence entre ce sacrement et les autres, etc. Mais au fur et à mesure que le dogme gagnait en déterminations, en intégration dans l'ensemble du mystère chrétien, l'intérêt des participants perdait de son urgence première : une complexité signifiante s'organisait sous leurs yeux, où la loi du tout ou rien

n'avait plus d'empire. La Présence réelle devenait à la limite un thème culturel plein de vérité dans une certaine vision du monde : « ça se tenait », disait-on, avec le détachement que procure tout effort d'intelligence. L'attitude de travail avait, pour ainsi dire, « désamorcé » l'explosif.

Mais en même temps et par là-même réapparaissait par un autre côté la question radicale du début : « Pouvons-nous y *croire* ? ». C'est alors que le groupe pressentit peu à peu et reconnut finalement que la Tradition reçue lui proposait d'entrer dans une alliance, d'accepter, dans le Christ, Dieu comme la vie effective de l'homme. Aucune élaboration « fonctionnelle » du contenu du dogme, pour indispensable qu'elle fût, ne suffisait à imposer cette adhésion de liberté.

C'est précisément ce retournement de la question que nous appelons l'accès « symbolique » à la vérité. Le mot « symbole » reçoit assurément des sens très divers. Il peut désigner tout ce qui manque de réalité (ex. : « Ce voyage d'un pape à Constantinople et ce voyage du patriarche œcuménique à Rome sont plus que des symboles. Ils engagent une réalité et la levée des mutuelles excommunications ».). Il peut désigner au contraire un certain type de réalité : l'ensemble des conduites et des objets représentatifs, opposé à l'ensemble des conduites sensori-motrices ou des choses représentées (ex. : « La fonction symbolique distingue l'homme de l'animal ».). Il peut désigner enfin, en un sens précis que lui donnent plusieurs auteurs contemporains et conformément à son étymologie, les conduites et les signes opérant *la reconnaissance mutuelle des libertés*. Il est alors la réalité inter-humaine elle-même en sa vérité. Certaines paroles, par exemple, méritent d'être dites « symboliques », si elles ne se contentent pas de renvoyer à quelque chose d'autre, mais établissent par elles-mêmes un rapport social : ainsi le « oui » conjugal, la déclaration d'une guerre, l'aveu d'une faute, etc.

Notre groupe est entré dans l'ordre symbolique du jour où l'absolu imaginaire, maîtrisé par l'examen attentif des significations, a fait place à la parole vive du Christ, en laquelle le Verbe

incarné s'offre en personne, corps et sang, et appelle les hommes à l'accueillir véritablement pour leur nourriture. On reproduisait la scène de Capharnaüm après le discours sur le Pain de vie : « Vous aussi, voulez-vous vous en aller ? — A qui irions-nous, Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle ». Aujourd'hui comme autrefois, l'écoute d'un langage articulé conduisait finalement à l'échange d'une parole de reconnaissance sans pouvoir cependant la provoquer automatiquement.

Aujourd'hui comme autrefois, disons-nous. L'apostolicité, qui est la norme de la foi, ne réside pas dans l'identification immédiate de notre existence à celle des apôtres, ni à l'inverse dans la seule étude de leur situation propre (en fait, le groupe n'avait pas lu le chapitre VI de *saint Jean*) : elle réside dans la « production » actuelle, au sein de la tradition vivante, de l'acte même qui les a fait apôtres du Christ. En cela, il y a « re-production », mais aussi bien nouveauté.

Et c'est la tradition vivante qui a permis l'évolution du groupe : rien ne se serait passé si quelques-uns, ressaisissant avant les autres l'enjeu de la question, n'avaient « confessé leur foi », comme Pierre encore à Capharnaüm. La modalité des échanges devenait alors celle du témoignage ; le « sujet » qui rassemblait les participants devenait ces « sujets » qu'ils étaient eux-mêmes, exposés les uns aux autres et dépendants les uns des autres pour l'acte fondamental de l'existence humaine, qui est l'entrée en communion. Les déterminations du dogme y trouvaient leur vrai statut : non plus doctrine toute faite et valant pour elle-même, ni seulement référence culturelle, mais symbole de foi, structuration de l'alliance entre Dieu et les hommes dans le Christ.

Dire ces choses sur le mode d'une analyse, c'est laisser croire qu'elles sont bien compliquées. L'exemple même que nous avons retenu était lui-même assez complexe, puisqu'il s'agissait d'un groupe de réflexion sur un dogme. Il nous permettait de discerner des phases et des niveaux. Mais l'exemple choisi et l'analyse qu'on en a présentée ne doivent pas nous masquer l'extrême simplicité de ce dont il s'agit en fait. Ainsi l'action litur-

gique, si elle est véritablement le milieu de célébration de la foi, conduit, sans réflexion proprement dite, au renouvellement actuel de l'Alliance : le « Ceci est mon corps » retentit comme parole de don total au cœur des croyants rassemblés.

Certes, trop de chrétiens cherchent à tâtons cette expérience symbolique, et cela vient sans doute de ce que le christianisme leur a été donné dès la naissance comme une somme bouclée et sacrée. Mais ici encore c'est le nouveau converti qui nous met sur le chemin : pour lui, l'imaginaire et le fonctionnel se sont déjà constitués en des registres non chrétiens, voire non religieux, si bien que la révélation de Jésus lui apparaît plus clairement pour ce qu'elle est: communion avec Dieu ; et la tradition chrétienne : signe de communion. Il ne connaît peut-être pas encore tous les articles de la foi, mais il habite le lieu où ces articles dévoileront leur sens et qu'on peut appeler maintenant, au sens fort et véridique de l'expression : le « *Symbole* des apôtres ».

III. LES ÉCRITURES

C'est par rapport à la tradition vivante, dont elles furent d'abord l'expression avant d'en devenir la règle, que les Ecritures prennent leur signification pour la foi. Un certain biblisme impatient néglige cette dépendance et conduit tôt ou tard à la sacralisation du Livre, comme d'une pierre tombée du ciel, aux dépens des conditions de son intelligence salutaire : littéralisme, utilisation de versets pris çà et là pour justifier à bon compte les options du moment, etc. La Bible devient alors l'objet même de la foi, au lieu d'en être le témoignage. Quant à la technique exégétique, si elle respecte le texte, elle ne saurait à elle seule en délivrer la vertu pour l'Eglise. Il faut encore que le lecteur ait déjà quelque expérience de l'acte de foi, d'où le texte surgit et à quoi il renvoie.

Cette approche des Ecritures correspond au mouvement de la Constitution de Vatican II *Dei verbum*. Elle correspond également au chemin de la conversion : c'est lorsqu'il a commencé à croire en l'alliance de Dieu et des hommes dans le Christ, que

le catéchumène est initié à la Bible, qu'il en reçoit le livre essentiel (rite de la « *tradition* des évangiles ») et le sommaire (« tradition du symbole des apôtres » et « tradition de l'oraison dominicale »), alors qu'il se prépare au baptême.

1. *Consignation de la foi des apôtres*

Quelle nouvelle détermination prend maintenant la norme de la foi ? Il nous faut réfléchir sur le passage de la tradition vivante à l'écrit, sur la « consignation » de la foi des apôtres. Par là, l'expérience des premiers croyants ne passe pas seulement aux générations ultérieures par mode de mémoire, de récits oraux ; elle se trouve fixée en une sorte d'organe repérable, égal à lui-même au fil des siècles ou parmi les diverses communautés. On sait que la transmission de bouche à oreille possède déjà un coefficient élevé de résistance aux altérations, quand il s'agit des cultures anciennes et surtout en matière religieuse ; mais l'écrit y ajoute sa gravure dans la matière : il se pose devant nous en objet, on peut l'avoir « sous la main ». Or toutes les confessions chrétiennes tiennent la mise par écrit de la Tradition apostolique, non pour une heureuse circonstance, mais pour un dessein arrêté de Dieu, accompli sous l'inspiration de l'Esprit. C'est donc Dieu qui dote son Eglise de cet «organe» qui lui permet de réfléchir explicitement et de réguler consciemment sa fidélité apostolique, de parvenir à l'auto-contrôle de ses démarches. La confession de foi à travers les âges se fait alors discours suivi, intentionnellement conduit, vérifié, corrigé: signe de l'immense estime en laquelle Dieu tient l'homme, qu'il a créé intelligent et qu'il sauve lucide.

2. *Caractères propres des Ecritures*

Encore convient-il d'analyser de plus près les caractères propres des Ecritures. Disons d'abord que leur texte est un texte *concret*. Il ne s'agit pas d'une grammaire, d'une présentation méthodique de la foi ; il s'agit de la confession de foi elle-même : lettres aux communautés, récits sur Jésus et sur les apôtres, prophétie apocalyptique sur les temps à venir, tout cela était directement ordonné à l'expression et à la communica-

tion de la foi. Il s'ensuit que l'Ecriture est située et datée, qu'elle est par conséquent différente de nous. Nul accès véritable à sa signification, sans un dépaysement, portant non seulement sur le sens de certains objets (talent, drachme...) ou de certains usages (les ablutions juives...), mais encore et surtout sur les formes de pensée (l'Alliance conçue comme « justification »...). C'est en tant que témoignage de la foi de *ces* hommes-là, en leur particularité, que la Bible est norme pour notre foi présente. Nous voici confrontés à d'autres que nous, contraints à une « explication » entre eux et nous, à travers l'« explication » du texte. Nous posons au texte les questions de notre temps, mais elles n'y trouvent pas aussitôt leur réponse ; elles nous reviennent, modifiées, porteuses de l'interpellation que les apôtres nous adressent. C'est précisément par ce tiers vivant que sont les apôtres entre les chrétiens d'aujourd'hui, que la communauté se constitue fermement, prend conscience des particularismes qui renaissent toujours en son sein, cherche son unité. Il ne faut pas craindre de l'affirmer : le caractère concret, et donc particulier et passé, du texte scripturaire est le plus sûr garant de la transcendance de la Révélation. En d'autres termes, la contingence de l'histoire atteste pour nous l'absolu de Dieu.

Les Ecritures sont encore un texte *complexe.* (On sait que le mot « Bible » traduit un terme grec au pluriel, qui signifie « livres »). Cela se voit par la longue période de la constitution de cet ensemble : deux millénaires ; par la multitude des auteurs ; par la diversité des genres et des formes ; plus profondément, en amont et en aval du texte, par la diversité des traditions et des milieux de vie. Dans la plupart des cas, les distinctions ne peuvent être trop tranchées, car des courants, différents à l'origine, se rencontrent par la suite et se ramifient d'une nouvelle manière. De plus, cette longue histoire s'est elle-même réfléchie : regroupements, citations, ajustements, etc. Pourtant, une distinction maîtresse, parfaitement nette, structure la totalité : la distinction entre Ancien et Nouveau Testament, fondée sur la nouveauté de l'Evangile du Christ au sein de la Tradition d'Israël.

Que les Ecritures juives soient adjointes au témoignage apostolique ne va pas de soi. Déjà Marcion, au début de l'Eglise, ne pouvait reconnaître dans le Dieu d'Israël le Père de Jésus Christ. Et de nos jours, beaucoup de chrétiens éprouvent un étonnement qui touche parfois au scandale lorsqu'ils découvrent dans la Bible tant de pages apparemment si éloignées de l'Evangile. Tout au plus accorderaient-ils à l'Ancien Testament une signification documentaire. Mais les apôtres n'en jugeaient pas ainsi. Le Livre de leur peuple formait le corps expressif de leur foi, c'est en lui qu'ils découvraient la nouveauté chrétienne et qu'ils pouvaient la penser et l'annoncer. Pour nous aussi, ce contraste fondamental de l'Ancien et du Nouveau Testament, recueillis en une seule reliure, est la condition de notre intelligence de la foi. Celui-ci sans celui-là serait inintelligible, ou plutôt, chose sans doute plus grave encore, il offrirait autant de sens qu'il aurait de lecteurs : chacun se ferait Abraham et mesurerait l'Evangile à l'aune de ses attentes.

Complexe, le texte des Ecritures ne livre sa signification que par les innombrables rapports de ses éléments. Il en résulte que sa lecture réclame un travail jamais terminé de confrontations. Quelles que soient les diverses méthodes apparues au cours des vingt siècles de christianisme, l'exégèse a toujours été attentive à cette circulation constante du sens. Comme le disait un professeur d'Ecriture Sainte, « c'est par sa reliure que la Bible est chrétienne ». Une page arrachée au volume, fût-elle une confession de la Résurrection, ne signifie plus rien, comme l'aiguille aimantée déchaussée de son axe.

Disons enfin que le texte biblique est un texte *clos*. Un des fruits de la tradition vivante fut en effet de définir au cours des premiers siècles le « canon » scripturaire. Selon quel principe a-t-on procédé ? Une fois de plus, selon le principe de l'apostolicité. Ont été enregistrés les livres que les communautés recevaient comme l'expression authentique de la foi des apôtres. Cette clôture du texte a la plus grande importance pour nous, car c'est elle qui justifie le rôle tenu de tous temps par les Ecritures à l'égard de la Tradition : elle la juge. Si

elles étaient demeurées ouvertes, rien ne leur permettrait de discerner ce qui est ou non acceptable dans les inventions spirituelles de chaque époque : de même, l'Ancien Testament ne pouvait à lui seul préjuger du Nouveau. Constituées une fois pour toutes, elles offrent au contraire l'étalon sur lequel l'histoire de la foi peut être mesurée, tout au moins négativement : il est possible de déclarer hors du champ de l'expérience apostolique telle manifestation doctrinale ou disciplinaire qui se réclame pourtant de l'Evangile. Ainsi a-t-on rejeté la christologie de Nestorius ou la rebaptisation des schismatiques.

Si donc la complexité interne du corpus scripturaire laisse une large place aux ré-interprétations, la délimitation de ce corpus encadre ces ré-interprétations. L'Eglise n'est pas livrée à la fausse liberté de pouvoir dire et faire n'importe quoi ; sa liberté est structurée de l'intérieur par ce qu'on pourrait appeler les « intolérances de l'organisme biblique ». C'est sur cette base que se sont définies les controverses, les anathèmes, les orthodoxies parmi les chrétiens. On peut regretter les conditions d'application ou les conséquences d'un tel principe d'exclusion, mais on ne peut contester le principe lui-même : sans allergies spécifiques, sans processus de rejet, un corps n'a plus aucune identité ; sans tarder il meurt.

Au niveau où nous sommes de notre recherche, il n'est pas encore question de magistère, mais seulement d'une norme objective pour le discernement de la Tradition : les Ecritures. Elles partagent avec le mystère du Christ, dont elles sont le témoin, ses caractères de présence historique concrète, de richesse intérieure inépuisable et de vérité accomplie une fois pour toutes.

3. *Les Ecritures à l'intérieur de l'Eglise*

Avant d'aller plus loin, demandons-nous de quelle manière les Ecritures agissent dans l'Eglise. Sant doute, il nous faut compter ici avec toutes les formes du « mouvement biblique » : recherche exégétique, enseignement supérieur, initiation plus simple, etc. Mais il faut compter encore avec toutes les res-

sources de la pratique chrétienne courante et particulièrement avec le rôle de la Bible dans la liturgie. Il semble bien que les réformes actuelles ne soient qu'un point de départ, après une trop longue période d'ignorance. Est-il certain, par exemple, qu'un meilleur découpage des péricopes lues dans la liturgie et l'extension de l'homélie suffisent à répandre dans le Peuple de Dieu le sens vivant des Ecritures ? Un chef d'œuvre du deuxième siècle chrétien éveille ici comme notre nostalgie : le Symbole des apôtres. Surgi avec quelques variantes mais dans une structure d'ensemble étonnamment commune, il attesta la vitalité de foi des Eglises chrétiennes, capables de confesser en quelques phrases, et à partir d'expressions scripturaires, le contenu essentiel de la Révélation : « symbole » (au sens indiqué plus haut), c'est-à-dire signe de reconnaissance et confession de foi. Jamais aucun catéchisme ni aucun credo exhausif ne remplaceront une forme simple de ce genre pour l'expression du lien fondamental que notre génération chrétienne noue avec les premiers témoins de l'Evangile.

IV. LE DOGME

Il faut en venir au « dogme », entendu maintenant en son sens précis : décision doctrinale, portée par l'autorité ecclésiastique. Parmi les communautés chrétiennes, ce sont les confessions catholiques et orthodoxes qui lui reconnaissent le plus explicitement une place. Pour elles, le magistère interprète authentiquement le témoignage apostolique. Dotée déjà, par les Ecritures, d'un organe de contrôle et de compréhension de ses propres démarches, l'Eglise possède encore l'organe vivant d'une autorité doctrinale, qui actualise le jugement des Ecritures dans les situations toujours nouvelles de la tradition vivante. Par les conciles ou synodes, par des lettres, par la prédication ordinaire, cette autorité se lève au milieu du peuple croyant pour confesser la foi de manière publique, au nom de tous : elle décide, elle oriente ou met en garde, elle approuve ou condamne, bref elle « veille » activement — selon l'étymologie du mot « épiscopat » — sur la communion et la vérité des expressions de la foi.

Mais pourquoi en serait-il ainsi ? Les communautés issues de la Réforme s'opposent généralement à nous sur ce point. Pour elles, l'Esprit seul interprète les Ecritures qu'il a inspirées, son organe est le cœur des croyants et la dynamique globale des assembleés, mais non une instance de décision proprement dite. Quant aux catholiques, ils oscillent souvent entre deux conceptions extrêmes du magistère, celle du « bon sens » : toute société humaine a besoin d'une autorité pour éviter l'anarchie, celle du « miraculeux » : Dieu a élevé des hommes au-dessus de la condition commune pour conduire le peuple croyant. Cette oscillation les fait passer de la critique sans retenue des limites humaines de l'épiscopat à la vénération inconditionnée envers des chefs de droit divin ; jusqu'au jour où la situation se durcit dangereusement en deux partis, retranchés sur des positions incompatibles.

Allons-nous présenter un « juste milieu » ? Le catéchumène que nous prenons pour guide ne s'en accommoderait pas. Lorsque l'heure est venue pour lui d'être présenté à l'évêque, pour recevoir la confirmation par exemple, que se passe-t-il ? Une nouvelle fois, c'est le principe de l'apostolicité qui peut l'éclairer sur ce troisième caractère de la norme de foi.

1. *La communauté apostolique responsable de l'Evangile*

Selon la tradition reçue dans les Eglises catholiques et orthodoxes (divisées seulement, ici, sur la primauté du siège de Rome) la communauté apostolique a été constituée par le Christ non seulement bénéficiaire, mais *responsable de l'Evangile.* Ceci est impliqué dans le titre de « témoin » : « Vous serez mes témoins jusqu'aux confins de la terre » (*Actes*, 1, 8). Le récit des *Actes* le montre bien : le Christ n'est plus là sous la forme visible de sa vie publique, sa parole n'est plus entendue comme en Galilée, c'est à la communauté, assistée de l'Esprit et rassemblée autour des apôtres, d'inventer les solutions que les événements appellent. Ainsi, le « premier concile », provoqué par la conversion des païens, arrête des mesures dont la portée doctrinale est considérable. Il détache la

vie chrétienne des observances juives, tout en sauvant l'union des communautés. Le libellé de cette intervention apostolique mérite d'être rapporté : « Les apôtres et les anciens, vos frères..., nous avons décidé d'un commun accord... L'Esprit-Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges que celles-ci... » (*Actes,* 15, 23-29). On aura noté la double mention d'une décision, son caractère communautaire et fraternel, sa signature : les apôtres et les anciens, et enfin la mention de l'Esprit-Saint. Il convient même, sur ce dernier point, de regarder la syntaxe étonnante de notre texte : elle attribue à l'Esprit exactement la même fonction qu'aux apôtres et aux anciens : « L'Esprit-Saint et nous-mêmes... ». Le Christ n'est pas invoqué ; non certes qu'il soit absent, mais parce que sa présence est identiquement cette « coordination » de l'Esprit qu'il a envoyé et de libertés humaines rassemblées dans la foi. Voilà ce que nous appelions la responsabilité de l'Evangile. Toute la communauté chrétienne est appelée, par le ministère de l'Esprit et des apôtres, à répondre sous son propre nom, de la Parole qui lui a été adressée.

On le voit, l'opposition signalée plus haut entre une justification toute humaine du magistère comme simple nécessité sociale, et son exaltation comme autorité quasi-divine, est dépassée, et non par un prudent compromis. Ce sont des hommes qui décident, à qui le Christ lui-même s'en est remis. Le don de l'Esprit signifie cet acte vraiment ultime en lequel le Christ achève l'Alliance : il *confie son Eglise* au vouloir des hommes. L'Esprit n'aura pas de parole propre, il se tiendra auprès des témoins, « Paraclet », pour assister leur langage. Et il nous est dit de cette économie nouvelle qu'elle accomplit les années de présence visible du Seigneur : « Il est bon pour vous que je parte, car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous » (*Jean,* 16, 7). Cet aspect des choses est trop rarement mis en lumière dans l'Eglise latine, oublieuse du mystère de l'Esprit-Saint. De manière générale, on insiste presque uniquement sur la continuité de la Seigneurie du Christ, exercée d'abord par lui-même et ensuite par ceux qu'il a mandatés. Mais on omet de relever, dans cette continuité, la différence des régimes, que

Vatican II insinue pourtant lorsqu'il parle de l'institution des Douze en termes de confiance (par des mots comme *concredere, committere,* etc.). L'amour extrême de Dieu pour les hommes, manifesté en Jésus et accompli à la Pentecôte, ne se contente pas de faire des hommes les « objets de sa grâce » ; il les promeut au statut de « sujets dans sa grâce », économes, gestionnaires, dispensateurs de ses mystères. L'Eglise, douée d'une mémoire grâce aux Ecritures, est donc appelée encore à l'exercice d'une volonté entreprenante, dans l'ordre même de la Rédemption. Serait-ce l'effacement de la primauté du Christ ? Serait-ce l'usurpation sacrilège de l'autorité divine par des hommes ? C'est au contraire, selon notre Tradition que nous croyons originaire et attestée par le Nouveau Testament, le mystère des épousailles du Christ et de l'humanité : l'Eglise associée à son Seigneur comme une aide semblable à lui (*Gen.,* 2, 18 ; *Eph.,* 5, 32).

Jamais nous n'oserions parler ainsi, si nous n'étions certains que le Christ lui-même l'a voulu. Et notre garantie, c'est *l'institution des Douze.* Il est temps en effet de souligner une distinction dont nous n'avions pas besoin dans les chapitres précédents : les apôtres ne sont pas seulement des disciples ; ils sont, parmi les disciples, ceux que le Christ a choisis de son propre mouvement pour être l'organe par lequel l'Eglise entière se gouverne elle-même ; et nous croyons que leur ministère ne vaut pas seulement pour les temps de la première fondation, mais qu'elle structure l'Eglise jusqu'à la fin du monde. Le ministère des apôtres et de leurs successeurs atteste objectivement, dans la communauté, que la liberté dont elle dispose ne vient pas d'elle mais du Seigneur. L'imposition des mains (et non la sainteté personnelle, ni tel état de vie, et quels que soient les modes divers de désignation des candidats) relie les évêques d'aujourd'hui aux Douze auxquels le Christ a déclaré : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et établis » (*Jean,* 15, 16). Ainsi, l'existence d'un magistère ecclésial, avant d'être une autorité sur les chrétiens, est le signe et l'agent du pouvoir spirituel qu'ils ont tous reçu du Seigneur.

2. *Le magistère au service de la foi*

Les conséquences en sont nombreuses. Nous en mentionnerons quelques-unes brièvement. Tout d'abord, l'exercice du magistère est de l'ordre de l'arbitrage, de la décision, pour le bien commun des croyants, et non de l'ordre de l'argumentation théorique. Un dogme ne vaut pas nécessairement par la pénétration théologique de ses attendus ; il vaut par contre par sa capacité de clarification et de renouvellement des situations de la foi.

De plus, le Dogme ne doit pas paraître tomber du ciel. Il doit être formulé et reçu comme la définition, mise à jour selon les besoins, des conditions d'existence de l'Evangile dans le monde. Il en résulte que la fonction dogmatique n'est pas déliée des servitudes de l'histoire : les mots employés, les schèmes mentaux sous-jacents, et jusqu'aux divers modes d'engagement de l'autorité, relèvent des situations dans lesquelles les énoncés ont été promulgués. La vérité irrévocable qu'ils contiennent fait qu'aucune détermination ultérieure ne pourra contredire le sens qu'ils visaient. Mais ils se nieraient eux-mêmes s'ils prétendaient imposer à jamais, comme seule possible, une expression particulière de la foi, car ils transgresseraient purement et simplement cette condition humaine en laquelle le Christ a établi son Eglise. (Un exemple : les mots de substance et d'accidents conviennent-ils aujourd'hui pour définir la présence réelle, alors que la pensée moderne a entièrement perdu le sens ancien du mot « substance », et l'a même retourné en son contraire : ensemble des propriétés empiriques d'un élément ?)

Précisément, le magistère a pour tâche, non de répéter ce qui a été dit, mais de servir attentivement, courageusement, le travail actuel de la foi. Organe vivant, il prend, dans l'Esprit, les risques de l'« invention de la fidélité ». Trop souvent, malheureusement, il passe pour le gardien immobile d'un passé. Plus les mutations culturelles sont profondes, et plus son rôle est irremplaçable pour trouver une issue aux impasses, dénouer les bandelettes de Lazare. Il lui faut sans nul doute revenir aux expressions déjà formulées, mais c'est pour ressaisir les problèmes insuffisamment éclaircis et les poser de nouvelle

manière. (Il me semble, par exemple, que l'œcuménisme exigera une approche nouvelle de la question du gouvernement ecclésial et que les deux derniers conciles n'ont pas dit le dernier mot sur ce point).

Disons enfin que les déterminations dogmatiques explicites ne couvrent pas adéquatement le champ de la foi : le seul inventaire des énoncés formels, le plus souvent appelés par un danger d'hérésie, ne tient pas lieu d'un symbole de foi et ne rend pas compte de la « hiérarchie des vérités de foi », dont le *Décret sur l'œcuménisme* a rappelé l'importance.

*
* *

Il eût été beaucoup plus simple d'invoquer le bon sens ou les miracles de la toute-puissance divine pour présenter l'autorité dogmatique dans l'Eglise. Mais nous avons cru utile de prendre le difficile chemin d'un exposé génétique, où les normes de la foi se dévoilent dans le développement de l'expérience chrétienne. Les trois moments que nous avons dégagés correspondent à autant d'aspects interdépendants du mystère de notre Eglise, fondée sur le témoignage des apôtres : nous sommes des disciples du Seigneur, fidèles aux premiers disciples, et actuellement réglés par l'autorité apostolique.

Au terme de cet article, c'est à l'admirable et éprouvant paradoxe de notre condition de croyants que nous sommes renvoyés : l'alliance avec Dieu est vraiment confiée aux hommes. L'Esprit, violence discrète, suscite la tradition vivante, inspire les Ecritures, assiste l'Eglise dans son travail d'enfantement du Verbe en paroles humaines. Dans les plus solennelles déclarations du magistère comme dans les douloureux tâtonnements de groupes en recherche, c'est toujours l'Esprit et l'Epouse qui disent au Seigneur : Viens (*Apoc.*, 22, 17).

Winoc DE BROUCKER, s. j.

SA VICTOIRE, NOTRE FOI

Essai sur l'originalité du croire chrétien

« Je crois » : l'affirmation est devenue si redoutable que bien des chrétiens n'osent plus l'avancer. Elle signifie une rupture, un saut, qui intimident. Elle semble aussi jugement sur les hommes, séparant ceux qui croient de ceux qui ne croient pas : division insupportable, alors que notre théologie proclame le Christ Seigneur de tous les hommes et non des seuls fidèles. Qui dit : « J'ai la foi », tombe aujourd'hui sous le soupçon de proclamer son propre privilège, de s'adjuger une sorte de sur-humanité aussi incontrôlable que prétentieuse. Dans ces conditions, s'évertuer à dégager une originalité du croire chrétien est tout à fait hors de saison.

Une solution, il est vrai, sauvegarderait et l'affirmation de la foi et ce désir que porte notre génération chrétienne de partager entièrement, et sans rien de sur-ajouté, la condition des hommes. Elle consisterait à dire : « Je crois, mais les autres aussi croient, chacun à sa manière ». Et l'on pense à des croyances variées en surface, mais, pour le fond, semblables ou analogues, tendant toutes vers une commune préoccupation ultime.

De toute façon, l'originalité de l'acte de foi chrétien est mise en cause. Mais l'ardeur que nous mettons à fuir le problème qu'elle nous pose la classe parmi ces questions très inopportunes, que nous ne saurions véritablement écarter.

Il s'agira donc ici de la spécificité du croire chrétien. Notre point de départ sera la foi comme démarche, en sa facture

d'acte. Toutefois, une démarche ne se comprenant pas si on la replie sur elle-même, il nous faudra aussi chercher l'originalité de l'affirmation « je crois » dans son objet ou ses préoccupations, et dans le moteur qui l'inspire et en dirige le dynamisme.

I. LE CROIRE CHRÉTIEN PARMI LES DÉMARCHES HUMAINES

Comme acte, la foi chrétienne est choix, décision de l'esprit et de la personne tout entière[1]. La nette conversion en est le cas maximum, divisant la vie entre un avant et un après ; mais toute foi est plus ou moins conversion, puisque accueil d'une nouveauté fondamentale et transformatrice. Aussi, à moins d'être parvenu à un stade réflexe, le chrétien saisit spontanément sa démarche de foi comme une expérience unique, irréductible à toute autre, hétérogène au reste de l'existence. Mais ce n'est là qu'une impression première, quand l'acte de croire n'est encore ni analysé ni comparé aux autres phénomènes de rupture et d'émerveillement qui marquent l'existence humaine.

1. *Les éléments essentiels de l'acte de croire*

Il nous faut donc analyser ce choix qu'est l'acte de croire.

---

1. Par cette affirmation, courante chez les théologiens actuels, nous n'entendons pas exclure de la foi un élément de contrôle rationnel, que le dogme catholique a toujours jalousement conservé. Par contre, il ne faut point cacher la part d'éléments inconscients, troubles à la limite, qui ne peuvent manquer de s'intégrer dans une attitude où l'existence veut se recentrer et se totaliser. « La foi comme acte de la personne, écrit Tillich, ne se conçoit pas sans la participation des éléments inconscients de la personnalité. Ils sont toujours présents et ils décident du contenu de la foi pour une large part. Mais par ailleurs, la foi est un acte conscient et les éléments inconscients ne participent à la genèse de la foi que s'ils sont intégrés au centre personnel qui transcende chaque structure isolée. Si cela n'a pas lieu, si ce sont des forces inconscientes qui déterminent la synthèse mentale sans qu'il y ait un acte unifiant qui les rassemble, la foi ne naît pas et ce sont des « compulsions » qui prennent sa place. Car la foi est affaire de liberté. Et la liberté n'est rien d'autre que la possibilité d'actes personnels centrés. » Cf. Paul TILLICH, *Dynamique de la foi*, Tournai-Paris, Casterman, 1968, p. 22.

Trois éléments, toujours donnés conjointement, nous paraissent lui être essentiels : l'enthousiasme, la confiance et la détente.

a) *L'enthousiasme*

Le choix ouvre sur un horizon élargi. Le monde et notre propre subjectivité y gagnent une compréhension symbolique jusqu'alors inédite. Les composantes anciennes de notre panorama spirituel demeurent ; mais tout est transposé, transfiguré. L'existence passe de l'ordre du banal à celui de l'enthousiasme. L'Ecriture, la théologie, la poésie chrétienne expriment le don de la foi en termes de lumière : ce ne sont point tellement des objets nouveaux qui sont livrés à notre admiration, que le ciel et la terre de notre expérience qui deviennent neufs. Il n'y a point là jeu de l'esprit, simple fête de l'intelligence ; le plus clair de ce qui se découvre par la foi est une possibilité indéfinie de nouvelles relations dans l'action.

Description théorique, penseront les lecteurs ? Si les chrétiens étaient si enthousiastes, cela se saurait. Or leurs adversaires les plus lucides les accusent d'ennuyer et de s'ennuyer. Les croyants sincères ne sont pas rares à avouer que le vécu de leur foi n'a rien de très exaltant ; il est trop mêlé à la grisaille du quotidien, traversé aussi par le tragique de l'existence, dont le tragique de la croix leur semble (à tort ou à raison) le reflet. Bref, — car il ne faut pas épiloguer en un domaine si soumis aux appréciations individuelles[2] — un contraste s'impose entre la peinture de l'acte de foi si merveilleux dans une épure théologique et les échos de ceux qui le vivent dans le concret. Ce contraste, souvent relevé, donne lieu dans la prédication à des développements exhortatifs et moralisants. On excite les fidèles à donner de leurs convictions un témoignage plus joyeux et entraînant. Cette parénèse est de médiocre efficacité. Elle ne tient pas assez compte de la vie et du conditionnement de la foi incarnée. Ce n'est pas d'abord parce qu'ils sont tièdes

---

2. Il ne nous déplairait pas qu'on oppose à ce pessimisme passager de notre description des témoignages en sens inverse du genre par exemple de ceux qui sont contenus dans le numéro de *Fêtes et saisons,* intitulé « Pour vous qui est Jésus-Christ ? », mars 1970.

et englués dans les soucis matériels que les chrétiens ne ressentent pas leur foi comme contact enthousiasmant avec l'ordre nouveau de lumière et d'amour ; c'est que la foi, par nature, ne nous atteint pas au plus sensible de notre psychologie. Elle ne parle pas « comme la chair et le sang », bien que pouvant se révéler plus forte qu'eux. Elle respecte les rythmes et les saisons de nos destinées d'hommes et de femmes, ne nous arrachant ni aux fièvres d'un âge ni aux torpeurs d'un autre. La foi est trop mêlée à la vie pour se révéler, dans toute sa pureté, source de « vie éternelle » (c.-à-d. véritable et pleine). De plus, en tant qu'elle donne accès à une révélation elle est connaissance « comme à travers un miroir » : nous sommes informés du message qu'elle délivre par des témoignages, l'Ecriture, la Tradition, toute sorte de relais sociaux. Cette « médiateté » de la foi est un de ses caractères les plus discernables ; il est étudié très en détail dans ce cahier par l'article du Père de Broucker. Il nous suffira ici de convenir qu'il existe entre l'enthousiasmant du donné et notre faculté d'enthousiasme une certaine distance. Elle explique pour une bonne part que le croyant se situe si difficilement et si mal au niveau de l'ordre nouveau et de la transfiguration des êtres que sa foi proclame.

Mais si l'enthousiasme n'est pas de tous les jours, l'enthousiasmant demeure. La démarche de foi en est une approche ou perd toute raison d'être. Si incarnée qu'elle soit, elle indique, par quelque point de fuite au moins, « ce que la chair n'a pas connu ». En vain notre souci de réalisme voudrait la réduire à ses aspects terrestres ; le caractère étriqué de nos réductions saute aux yeux. La foi proclame la charité, dira-t-on par exemple ; c'est vrai. Mais, ou bien nous ne retiendrons que la description des tâches caritatives et nous nous enliserons dans l'inintéressant, ou bien il nous faudra dire la dimension et le dynamisme de communion insoupçonnés qui sont dans l'amour. Le consentement à croire ne peut aller qu'à l'inverse d'un consentement à la platitude. *L'enthousiasme ne sera pas toujours en pleine pâte de l'expérience croyante, mais il sera l'axe d'après lequel elle se dirige, ou si l'on préfère, le point fort, hors duquel elle ne saurait être jugée.*

L'élan de la foi est comme entravé, avons-nous vu un peu plus haut, par les médiations historiques et sociales, qui l'aident à naître et à se cultiver. Mais il faut ajouter que ces médiations (témoignages apostoliques ou ecclésiastiques) sont faites pour s'effacer comme médiation dans la mesure où la foi progresse. Ceux qui accueillent la Parole devraient tous connaître ce qu'ont expérimenté les Samaritains présentés au chapitre IV de l'Evangile de *saint Jean* : ils n'avaient d'abord cru que sur les dires d'un témoin privilégié, la femme rencontrée par Jésus au puits de Jacob, mais ensuite ils se réjouirent de croire parce qu'eux-mêmes avaient entendu (4, 42). D'ailleurs, dès l'origine, la foi n'est foi que si le témoignage apostolique est reçu comme Parole de Dieu. Tandis que le prédicateur, l'écrit ou l'exemple de la communauté informent le croyant ou le futur croyant, ce dernier juge de l'origine divine du message reçu. La foi naissante se révèle discernement des esprits. Saint Jean et saint Paul l'affirment. C'est dans et par l'Esprit que s'effectue et se prononce le choix du fidèle : par l'Esprit le témoignage « que Dieu rend à son Fils » est reçu du croyant ; par Lui, « le voile tombe », et Jésus est reconnu « pour Seigneur » (cf. *Jean*, 7, 39 ; 16, 8-15 ; *1 Jean*, 5, 5-12 ; *Rom.*, 8, 16-17 ; *2 Cor.*, 3, 12-18 ; *Gal.* 4, 6-11).

En définitive le dire de l'homme n'est dans la genèse de la croyance chrétienne qu'un véhicule d'information. L'Esprit, maître d'enthousiasme, est déjà en nous.

b) *La confiance*

Par le choix de croire, je tiens pour vrai ce qui n'est qu'en espérance ; je tiens pour agissant dans mon existence ce que je ne vois pas (cf. *Hébr.*, 11, 1). C'est donc là un phénomène de confiance, confiance en des promesses, confiance en quelqu'un par qui et en qui ces promesses sont déjà réalisées. La démarche de foi est tension vers l'avenir ; elle se situe entre présence et absence. Ces choses sont si connues qu'on nous en voudrait d'insister.

Que la foi ne soit pas encore en possession de ce qu'elle annonce explique que nous la vivions dans ce mélange de

certitude et de doute qui déconcertent beaucoup. Des doutes, on ne saurait parler de façon unilatérale : mais leur signification, au fond, n'est-elle pas de rendre hommage à la haute qualité de ce paysage inconnu vers lequel l'espérance nous tend ? Nous doutons, parce que sont dépassées les possibilités de notre imagination et l'audace de notre cœur. Et l'obligation, pour croire, de venir à bout de cette incrédulité en nous si souvent renaissante, nous parle des luttes et tensions, par lesquelles notre foi devient victoire sur nous-mêmes et les apparences de ce monde. C'est d'ailleurs un fait que la foi vivante est de nos jours plus sujette aux troubles et aux vertiges que l'adhésion routinière.

La foi comporte certitude cependant. Ce n'est point là proposition périmée. Jésus-Christ reste pour nous « le oui en qui il n'est point de non ». Les affirmations, qui concernent directement notre confiance en Lui, ne peuvent être ni présentées ni accueillies, affectées de points d'interrogation. *Autrement dit, si le doute se rencontre normalement dans la vie du croyant, le choix de croire est en lui-même levée d'indécision et d'indétermination*[3].

c) *La détente*

Dans sa présentation actuelle, l'enseignement de l'Eglise insiste sur l'aspect confiance de la foi et sur la tension qu'elle suscite vers des promesses qui ne sont pas encore. Ceci est excellent ; mais, à la longue, rien ne gagne à être présenté sans ses nécessaires contre-parties. Il ne faudrait pas que la foi soit dépeinte sous des traits exagérément et uniquement dra-

3. Nous n'avons traité ici que du doute primordial, répondant à la question globale : « Faut-il croire ou ne pas croire ? ». Et la réponse de la foi, en tant que telle, ne saurait être un « peut-être ». Mais il y a un autre genre de doute, interférant souvent avec celui dont nous parlons. Il répond à la question : « Ceci (la Résurrection, l'enfer, les miracles de Lourdes, etc.) appartient-il à la foi ? ». Il ne peut y avoir que des réponses variées, selon les cas, à une telle question, qui, normalement, présuppose la décision de croire ce qui est vraiment de foi.

matiques. Et le temps est venu d'affirmer que la foi est aussi détente.

Il est essentiel à la foi de n'avoir point souci d'elle-même. C'est un souci à jeter dans le Seigneur, selon l'expression du psaume. Si le croyant en vient à se penser ou à se conduire comme le créateur et le seul responsable de sa propre foi, il en trahit le secret fondamental : la force qui nous porte à croire préexiste à notre choix et continue à le soutenir. L'image évangélique de Pierre marchant sur les eaux, au moment où il cesse de s'interroger avec anxiété sur sa propre foi, comme si elle venait de lui-même, est, à cet égard, fort éclairante. Elle invite à plus de souplesse et fait craquer nos cadres moralisants.

La foi n'a pas souci d'elle-même ; et elle vient, pour une bonne part, nous libérer du souci de nous-mêmes. Elle nous situe dans un au-delà du sens de la mort, de la culpabilité et du non-sens, de ce qui nous replie le plus sur notre propre moi. Selon les expressions de Tillich, « (par elle), nous acceptons d'être acceptés, ...alors que nous sommes inacceptables ». « La foi ne consiste pas à affirmer de façon théorique quelque chose d'incertain ; elle est l'acceptation existentielle de quelque chose qui transcende l'expérience ordinaire. Elle est l'état d'être saisi par la puissance de l'être qui transcende tout ce qui est et auquel participe tout ce qui est. Celui qui est saisi par cette puissance est capable de s'affirmer parce qu'il sait qu'il est affirmé par la puissance de l'être lui-même » [4].

Qui a choisi de croire n'est pas libéré du souci de vivre avec les hommes ; il doit affronter les luttes de l'existence ; le sens d'être reçu dans un Amour ne lénifie pas le spectacle du monde en sa dureté bien connue. Mais ne faisons pas de notre foi une inquiétude surajoutée à nos angoisses. Si elle renforce le sens de nos responsabilités, elle nous délivre de la fausse

---

4. Paul TILLICH, *Courage d'être,* Tournai-Paris, Casterman, 1967, p. 17. Nous avons pensé aussi en écrivant ces lignes à la méditation de Soeren KIERKEGAARD, « Le Dieu comme Maître et Sauveur » dans *Les Miettes Philosophiques,* Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 59-75.

gravité de qui est centré sur soi-même et sur sa propre moralité. La foi, démarche qui présuppose une Prévenance au-delà de notre subjectivité, doit remplir au sein de nos vies, si pleines qu'elles soient, un rôle de détente et d'humour.

2. *L'originalité de la foi comme démarche*

Ces trois éléments, ou mieux ces trois mouvements (enthousiasme, confiance, détente) composent nos différents actes de foi, et chaque fois, bien sûr, de manière inédite. L'époux ne croit pás comme l'épouse, le père comme l'enfant, Jacques comme Pierre ; chacun de nous ne croit pas à quarante ans comme à vingt et se laisse, en sa foi, influencé par son milieu et les épreuves qu'il traverse. Cependant, à certains traits communs, ceux notoirement que nous venons d'indiquer, un type d'expérience, vérifiable pour l'essentiel dans tous les cas, se dessine. S'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait parler d'une foi chrétienne, au sens subjectif du terme.

a) *La foi assimilable à d'autres expériences humaines*

Mais reste notre question du début ; ces caractères sont-ils absolument propres à la foi ? La tendance spontanée du chrétien serait de répondre par l'affirmative, craignant de voir ses états d'âme de croyant assimilés à un phénomène humain quelconque.

Une telle position, pourtant, ne repose guère que sur un *a priori* dont la théologie peut nous guérir. Cet *a priori* consiste à présupposer qu'une révélation divine doit être manifestée et accueillie par des événements, des attitudes et des démarches de contexture absolument « sui generis », irréductibles à l'analyse d'un observateur non-croyant. Or le rapport à Dieu n'apparaît pas par la soustraction de ce qui est terrestre et au niveau de nos humbles constatations : comme homme, le Christ n'est rien d'autre qu'un homme ; comme « espèce » eucharistique, le pain consacré n'a d'autre composition chimique que celle du pain ; comme livres, les Ecritures sont des œuvres littéraires soumises aux lois d'interprétation qui s'appliquent aux ouvrages de leur temps. De même, la foi chrétienne, comme dé-

marche dans nos vies, peut fort bien apparaître comme une forme de démarche déjà typée et assimilable à un certain secteur de nos expériences.

Et de fait, la théologie chrétienne a plusieurs fois tenté de saisir le « croire » chrétien, à partir d'opérations courantes de notre vie intellectuelle ou volontaire. Rappelons à titre d'exemple, l'entreprise sans doute la plus englobante dans ce sens, celle de la théologie « traditionaliste » ou des tenants d'une « révélation primitive » au début du XIXe siècle. Ils pensaient déceler à l'origine de tout savoir et de toute industrie la nécessité « de déférer à un témoignage et d'obéir à une autorité » [5]. L'acquisition et l'acceptation du langage par les groupes humains, la reconnaissance d'une autorité politique, les recettes de l'artisanat en particulier, renvoyaient à leurs yeux à une sorte de foi généralisée, source de tout progrès humain. L'adhésion au Christ et à sa Révélation s'inscrivait alors comme cas particulier, privilégié certes, de cette foi humaine. Tout n'est pas faux dans ces grandes fresques sur la part de la confiance, du témoignage et de l'autorité dans la formation culturelle de l'homme. Mais l'assimilation trop poussée entre foi humaine et foi chrétienne conduisait à un confusionisme bien certain (se traduisant dans la pratique par un ultra-cléricalisme); elle laissait échapper des caractéristiques essentielles aux deux réalités considérées. La foi chrétienne apparaissait trop comme une sorte de nécessité du progrès humain, et pas suffisamment comme liberté et ouverture à la gratuité. Quant au sens des activités scientifiques, techniques et politiques, il se trouve bien défiguré, si l'on donne un rôle moteur trop considérable à l'acceptation des traditions et des autorités : la science, de soi, vise à l'évidence immédiate et n'accepte que par résignation un savoir par procuration ; la politique, digne de ce nom, est un effort (toujours plafonnant certes) pour bâtir la cité sur des accords conscients et rationnels.

La réaction spontanée du chrétien serait de ne voir de foi

---

5. Félicité DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence*, tome II, chap. 20.

que chez lui ; la théologie « traditionaliste » a vu la foi à peu près partout. Deux manières de rendre la démarche croyante du chrétien peu intelligible. Le mieux serait de discerner dans l'activité humaine un secteur où l'on procède, comme dans la foi chrétienne, par choix ouvrant sur l'enthousiasme, appuyés sur une confiance et acceptant d'être détendus par reconnaissance d'une prévenance.

Justement, à côté de manifestations culturelles, par lesquelles l'homme se révèle industrieux, suffisant et précis, il en est d'autres où il met en jeu son goût d'être émerveillé, son sens de l'infinitude et son désir d'y être englobé. Nous ne nous attendons pas à trouver dans les activités de ce type une foi chrétienne sécularisée, ce qui serait un confusionisme pire que celui que nous venons de dénoncer. Mais certaines d'entre elles nous semblent reproduire les mouvements de la démarche croyante et s'apparenter à son dynamisme. Similitude formelle, qui ne préjuge rien d'une identité des objets poursuivis.

b) *L'amour, la sagesse et la démarche croyante*

De toutes les démarches humaines, la plus souvent comparée à la foi par nos contemporains est l'amour interpersonnel. On voit aisément pourquoi. L'amour est choix. Choix individuel certes, et valorisant la dimension personnelle, il n'en ouvre pas moins à une compréhension, une justification et une exaltation de l'existence. «Celui qui aime, connaît toute la vie», dit un héros de Thomas Mann, à la dernière page de *Kœnigliche Hoheit.* Enthousiasme, l'amour est de toute évidence, confiance et visée de victoire sur l'avenir. Il aime aussi à reconnaître qu'il n'est pas ou n'est pas entièrement son propre créateur, qu'il est un don immérité, une grâce !

De grâce aussi, de victoire sur le temps et d'enthousiasme parle l'artiste véritablement créateur.

Parmi les expériences, dont la structure a les contours de l'acte de croire, on pourrait citer également une certaine sagesse, art de vivre par-delà toute science et technique. Sous son masque de passivité, cette sagesse est fruit de décisions et

d'engagements. Elle donne accès à un univers où toute chose a son goût. Son audace est d'oser encore dire quelque chose, alors qu'on sait être loin le jour où tout sera dit. Elle est confiance, dans la conscience d'une distance. Enfin, elle ne s'attribue aucune gloire, mais se considère comme dérivation d'un grand courant de sagesse universelle, celle des « anciens », celle d'une sorte de mémoire immanente ou transcendante au monde.

La foi, considérée en elle-même comme structure d'accueil, tranche sur la banalité quotidienne, mais n'apparaît pas comme pur miracle [6]. On pourrait presque la décrire sans employer les mots de la « Révélation ». Si, dans les pages précédentes, il a été question, à propos d'enthousiasme de « nouveaux cieux et nouvelle terre », de l'Amour « dans son extraordinaire dimension », de Saint-Esprit, on a compris que ces réalités ne peuvent être identifiées que par un appel au contenu de la foi, non par la seule observation de la démarche psychologique [7]. La foi comme démarche ne livre pas son secret. Aussi bien, pour aller plus avant dans notre recherche sur l'originalité du croire chrétien, il nous faut maintenant passer à la considération de son contenu.

II. LES PRÉOCCUPATIONS MULTIPLES DE LA FOI

La foi est choix et accueil, accueil d'une Parole que le croyant décide de prendre pour guide et centre de son existence. Dans ces conditions, s'interroger sur le contenu ou l'objet de la foi peut se ramener à la question : que nous dit la foi ? — ou encore à celle-ci : quelles vérités faut-il donc croire ?

---

6. Sauf si l'on entend ce mot dans un sens laïcisé, comme c'est souvent le cas maintenant.

7. Cela ne veut pas dire que la démarche n'ait rien de surnaturel (si ce mot dit encore quelque chose), mais ce « surnaturel » n'est pas quelque mouvement psychologique hétérogène au courant de notre existence. Il est dans le rapport qui lie l'homme à Dieu dans le choix de la foi. Il n'y a pas à penser comme Barth et d'autres théologiens protestants contemporains que l'accueil de la foi soit une création particulière de Dieu, au moment où le Message est proposé.

1. *Les vérités à croire*

La question est simple, la réponse le sera moins. Les « vérités à croire » sont, dans nos credo catholiques, passablement nombreuses ; et le fil conducteur qui les relie ne saute point aux yeux. Et voilà bien qui rend mal commode de juger l'originalité de l'objet du croire chrétien. On arriverait cependant à dire que certains points de foi sont communs au christianisme, à d'autres religions et à des philosophies ; et que d'autres points n'ont pas d'équivalences sinon formelles dans les autres traditions humaines. Parmi les premiers, je me risquerai de citer l'affirmation d'un Dieu éternel, Père et créateur, la vie de l'au-delà avec un certain rapport entre cette vie et la moralité dans l'ici-bas ; parmi les seconds, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Nouvelle Alliance [8].

Mais de pareilles constatations sont pour notre sujet de médiocre importance. Elles n'atteignent les objets de la foi qu'en ordre dispersé, et avant leur intégration dans la vie du croyant. Or un article du Credo ne détermine une croyance que s'il fait corps avec un panorama révélé séducteur et peut s'assimiler à nos raisons de vivre.

Si l'on veut saisir la foi en son contenu, des énumérations ne suffisent pas ; il faut organiser le donné autour d'axes ou de points forts. On pense alors à des synthèses intellectuelles bien construites et donnant dans le paysage de la foi le sens du relief. Les symboles des Apôtres, celui de Nicée ou d'Athanase, en furent, avec leur mouvement secret et leur recentrement sur certains principes d'herméneutique du message chrétien. Le concile de Vatican II invite à reprendre et à poursuivre cet effort de saisie organique de la vérité, lorsqu'il parle de « hiérarchie des dogmes ». Il n'entend point insinuer une sorte d'indifférence à l'endroit de dogmes de derniers rangs, alors que les autres seraient à maintenir coûte que coûte. Mais il admet qu'ils sont tous « en rapport différent avec les fondements de

8. D'aucuns m'objecteront certaines équivalences dans d'autres religions. Il y a là une question sans cesse sujette à révision.

la foi chrétienne » ; c'est donc autour de ces fondements qu'il convient de s'unifier et à partir d'eux qu'il faut tout comprendre.

Mais cet effort de synthétisation est toujours plus à poursuivre que déjà accompli. Malgré un rêve déjà ancien (germanique surtout), nul n'est encore parvenu à dégager « une essence du christianisme », intellectuellement exprimable en peu de mots, ou du moins, nul n'y est parvenu de manière incontestée et incontestable. Dans ces conditions, un jugement sur l'originalité absolue ou relative du message chrétien en sa teneur dogmatique paraît prématuré et livré aux appréciations et approximations.

2. *Les préoccupations de la foi*

Il n'y a pas à regretter outre mesure cette quasi-incapacité où nous sommes de ramasser l'essentiel de notre foi en quelque brève formule. La foi n'est pas donnée pour la satisfaction de l'intelligence. Elle apporte la « vérité tout entière ». Elle veut s'emparer de notre vie, non pour se résumer, mais pour se développer en toute sorte d'attitudes spirituelles, éthiques et pratiques. En un sens, il est essentiel à la foi de faire corps avec ce qui n'est pas la foi, afin de l'animer.

Lorsque nous envisageons la foi concrète, c'est-à-dire cette foi intégrée dans la vie du croyant, la question du contenu se déplace quelque peu. Plutôt que de se demander : « Que dit la foi ? », on posera une question plus nuancée : « De quoi se préoccupe-t-elle ? ».

Les préoccupations de la foi varient, c'est évident, avec les milieux croyants, les personnes, les moments de leur vie, etc. Il nous est possible de décrire plusieurs types de foi selon le genre de préoccupations dominantes chez les fidèles. Comprenons que ces préoccupations ne sont pas imposées du dehors, mais choisies au nom de la fidélité au Christ.

a) Certains chrétiens sont surtout marqués par le souci d'être spécifiquement chrétiens (« tant chrétien que rien d'autre », disait saint François de Sales). Il y a une trentaine d'années,

les efforts liturgiques et spirituels pour remettre en honneur « le mystère pascal », associés à une volonté de présence « apostolique » au monde, manifestèrent bien le désir d'un christianisme pur, fier, confiant d'avoir en lui-même toute richesse. Cette façon de vivre la foi ne peut devenir le fait de grandes masses ; il comporte pas mal de dangers aujourd'hui bien (peut-être trop) signalés : exaltation de sa communauté, croyance naïve et néfaste que tout progrès humain commence avec la Révélation ou repliement sur des valeurs incommunicables aux non-chrétiens. Mais il ne s'agit pas d'une tentative impossible. L'attitude de celui qui a saisi le Christ comme lien concret de l'Alliance et de la fraternité de l'Alliance n'a rien de définitivement restrictive et elle est au maximum spécifique du christianisme [9].

b) Dans le passé la foi fut souvent source de préoccupations surtout *religieuses :* culte, prière, vie mystique, problème de la mort, etc.

c) En période de « sécularisation », une des grandes tendances des pasteurs et des croyants est d'insister sur la foi comme inspiratrice de *morale.* L'on pense aussi bien ici à la morale théorique qu'à son application, à une morale ancienne dont on espère que le christianisme, comme religion, sera la gardienne qu'à une morale nouvelle qui a besoin de forces inspiratrices.

d) Toute morale qui ne débouche pas sur l'engagement politique paraît à beaucoup de nos contemporains insignifiante. Et ce sont aussi une coloration et une orientation *politiques* qui sont données à la foi, dans tout un secteur «avancé», voire révolutionnaire, du christianisme contemporain. Le passé a d'ailleurs connu des phénomènes analogues, jouant au profit des causes les plus variées (*Sainte Alliance, Avenir, Action française, Sillon*). Ce que nous voyons aujourd'hui frappe cependant par une logique ou un paradoxe poussés à l'extrême : l'afflux

9. Nous retrouverons quelque chose de cette attitude dans notre IIIe partie : le chrétien de ce type fait coïncider la préoccupation de la foi et la foi elle-même.

de préoccupations « séculières » dans la foi aboutit à la tentative de séculariser la foi. Il nous faut dire comment [10].

3. *Sécularisation de la foi*

Une visée apologétique ou le désir de vérifier le dynamisme de la foi sur un terrain d'indéniable intérêt furent, à l'origine, les motifs d'engagements politiques de chrétiens nombreux. La théologie, qui les inspirait, pensait les rapports entre Evangile et espace « séculier » comme une irradiation ou comme le passage logique d'un principe à ses applications. Or le politique ne se montre pas élément second, réceptif seulement ; il réagit sur la foi, entendit éclairer et ordonner son contenu. Alors que dépérissait une « doctrine sociale de l'Eglise », la « praxis » révolutionnaire allait dévoiler les « dimensions politiques du Royaume ». Par exemple, l'homme de la « nouvelle création » ne sera « ni juif, ni grec », « ni libre ni esclave » (*Gal.* 3, 28 ; *Col.* 3, 11). Cette annonce reste abstraite et vide, tant qu'elle n'est que prêchée ; ses réalisations sont peu signifiantes, si elles se limitent aux sphères de la vie privée ou ecclésiastique : le Royaume sera donc politique ou ne sera pas. Il se révèle dans la mesure où l'action des hommes l'incarne dans le réseau de leurs relations sociales. Cette façon de procéder se généralise : le politique devient le principe premier de l'herméneutique de la foi. La libération pascale est interprétée à la seule et souveraine lumière des libérations qui sous-tendent nos espoirs humains. A la limite, le Christ n'a de présence, voire d'existence, que par et dans l'efficacité d'une lutte politique pour des « frères » opprimés.

Ce genre d'attitude (dont nous avons accentué et caricaturé les traits pour nous faire vite comprendre) éclaire les rapports entre la foi et ses préoccupations. L'engagement politique n'est plus conçu comme une conséquence éthique de la croyance,

10. On comprendra que le schématisme de notre exposé ne vise qu'à illustrer le paradoxe de certaines démarches extrêmes, mais significatives. Nous connaissons bien des chrétiens engagés « très à gauche », qui cheminent dans la foi selon un itinéraire autre que celui que nous décrivons.

quelque chose qui viendrait après elle. Il lui est intégré. Il n'est plus question de recours à des principes sacrés, de regard sur des modèles du passé. La foi est décision dans l'actuel. Elle suppose un dynamisme auquel se confier aujourd'hui et en même temps une situation. Le dynamisme c'est le Christ, non « selon la chair », mais saisi dans l'Esprit, c'est-à-dire faisant de l'Evangile une force de transformation sans cesse agissante. La situation est l'engagement politique ou politique de préférence, car c'est le politique qui offre le terrain de rencontre le plus vaste et le plus réel avec la vraie vie, celle qu'on mène avec les autres, c'est là et là seulement que les espoirs humains ont leur chance de devenir espérance.

Nous découvrons que cette préoccupation politique dans la foi n'est pas d'abord signe d'un désintérêt pour le paysage spirituel du Credo, mais un certain hommage au caractère vivant de l'Evangile. Ce n'est pas par hasard que les prophètes du christianisme eurent si souvent une activité politique très liée au sens de leur mission et de leurs charismes propres (pensons à Savonarole, Lacordaire, Muenzer, Wesley, M. L. King, etc.).

Mais les chrétiens politiquement engagés ne sont pas tous prophètes : l'expérience que font certains est bien plutôt celle d'une foi qui semble s'évider comme de l'intérieur. Dans l'action, la foi inspire, mais de loin ; elle dirige peu et de moins en moins, car les choix politiques sont surtout éclairés par des considérations d'un autre ordre. Cela serait sans gravité, si la foi continuait à tenir l'attention sur quelque secret qui lui soit propre ; or elle est de plus en plus privée de pouvoir se faire entendre. Si son langage est apolitique, elle se met hors de la zone où les mots ont sens et attrait ; elle n'est plus interpellation, appel à la conversion ; elle se meurt. Et si son langage est politique, il risque de trop ressembler à celui de ceux qui n'ont plus besoin de foi [11].

11. Nous ne décrivons là que des cas-limites. Les chrétiens, qui dès le départ ont pris des options politiques pour des motifs politiques surtout, sont moins sujets à ces expériences troublantes.

Une trop rapide réalisation de l'unité entre foi et vie a conduit certains chrétiens à être « unidimensionnels ». Leur foi trop politisée, devient incapable de les remettre en question, à l'intérieur comme à l'extérieur du politique, puisqu'un au-delà du politique n'appartient pratiquement plus à leur horizon. D'autre part, l'identité chrétienne, qui ne trouve ni point de repère pour se reconnaître ni occasion pour s'affirmer, tombe en grave crise.

4. *Une nouvelle question à poser*

Nous voilà de nouveau en plein dans notre propos initial : recherche de l'originalité de la foi. L'importance de cette recherche nous apparaît au maximum. Parce que les préoccupations du croyant son variées, et souvent semblables à celles des autres hommes, il a besoin de savoir ce que sa foi lui donne en propre, ou il risque de devenir un être évanescent.

Une solution facile en apparence consisterait à rappeler qu'à côté d'objets ou préoccupations « séculières », l'acte de croire en a d'autres qui lui sont plus particuliers. On inviterait le croyant trop crispé sur son souci à s'aérer, à passer d'un point de vue à un autre. Solution qui ne va pas au fond des choses : elle ne tient pas compte de l'appétit de totalisation qu'il y a et dans la foi et dans la préoccupation politique ; elle juxtapose là où il faudrait superposer[12].

Heureusement, pour découvrir l'originalité du croire chrétien, une autre question peut, doit se poser. Elle atteint la foi dans toutes ses démarches et préoccupations. Elle consiste à se demander, non plus quelles sont les réalités atteintes par le croire chrétien, mais AU NOM DE QUI elles sont atteintes.

Et Celui, au nom de qui nous croyons, est forcément aussi le secret de notre enthousiasme, l'appui de notre confiance et la force prévenante qui nous accueille et accepte.

---

12. De plus, une telle solution demanderait une grande enquête préalable : il est en effet difficile, pour chaque point de foi particulier, de savoir si et jusqu'à quel point il est véritablement original.

III. JÉSUS-CHRIST, NOM UNIQUE

Jésus-Christ n'est pas seulement objet de quelques articles capitaux de notre Credo. Il est Celui AU NOM DE QUI nous croyons tout ce qui nous est donné de croire. « A travers le rouleau du Livre », c'est toujours de Lui qu'il s'agit. Il est comme l'origine et la visée dernière de tout acte de foi.

Or Jésus-Christ est un nom unique. Unique, parce que nom d'une personne particulière, irréductible à toute autre.

Nous pourrions nous arrêter là ; mais quelques mots encore seront ajoutés pour énoncer quelques particularités de la foi, tenant au fait qu'en Jésus, Dieu s'est donné comme personne à l'humanité.

1. *La foi en un Dieu qui s'est fait homme*

La foi est en un Dieu incarné[13]. Elle se situera, comme en son foyer là où Dieu et l'homme communiquent. Parlant de Dieu seul, elle est pauvre ; la chair voile, autant qu'elle dévoile dans le visage du Fils celui du Père (cf. *Jean* 14, 9). Aussi bien le discours de foi laisse grande place aux discours sur Dieu, du philosophe ou du mystique croyants ; en un sens, tout reste à dire. Parlant de l'homme seul, la foi dit espérance et dignité, pas grand chose d'autre ; et, si Jésus-Christ est homme, il faudra attendre de bien connaître l'homme, pour bien parler de l'humanité de Jésus-Christ. Ce qui est éclairé, c'est l'Alliance, c'est la totalité de l'engagement de Dieu avec les hommes, maintenant qu'il est avec eux ; « communication absolue », écrit Rahner, et, Dieu étant simple, « il n'y a pas à distinguer en Lui ce qu'Il est « *en soi* » et ce qu'Il est pour nous »[14]. Saint Jean serait ici à relire.

---

13. « Refusez-vous le titre de croyant, me demandera-t-on peut-être, à ceux qui n'osent affirmer l'Incarnation, tout en voyant en Jésus, Celui par Qui Dieu devient présent à l'humanité ? ». Nous nous situons ici sur un plan objectif et seule la foi en l'Incarnation rend compte, en plénitude et profondeur, de l'Alliance. Nous ne refusons le titre de croyant à personne.

14. Karl RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*, Tours-Paris, Mame, 1966, p. 21.

Mais la foi n'est pas seulement la connaissance de l'Alliance en Jésus-Christ, lien concret et personnel entre Dieu et nous, visage donné à la réalité fondamentale par quoi les hommes existent et communiquent entre eux ; de l'Alliance elle est aussi signe et participation. Elle est ouverture sur la force d'aimer qui nous réconcilie l'univers.

2. *La fraternité humaine*

Certains craignent que la considération des mystères « élevés » du christianisme fassent perdre le sens qu'il est proclamation de fraternité humaine. Mais la foi au Verbe incarné implique l'amour du prochain. L'un éclaire l'autre. D'ailleurs, si Jésus n'était qu'un prophète humain, son commandement d'amour n'aurait sur notre vie aucun impact. Seul, un homme-Dieu peut promettre un amour, entre nous tous, qui soit, bien qu'universel, non abstrait. C'est en Dieu seul que nous pouvons nous étendre en quelque sorte vers les frères absents, les hommes des pays lointains et des siècles passés ou à venir. Et c'est dans l'humanité de Jésus que nous saisissons que cet amour puisse rester personnel, et devenir réellement nôtre.

3. *Obéissance et liberté*

C'est enfin parce qu'elle repose sur Jésus homme-Dieu, que notre foi peut se vivre à la fois comme obéissance et comme liberté. Qui obéit à un autre homme est prêt à s'aliéner. Qui obéit à une idéologie s'aliène toujours. Mais celui qui a pris pour maître le Seigneur de la foi peut rester libre. Il lui faut toutefois avoir le sens que, par-delà les dogmes, les commandements, les institutions ecclésiales, seul compte en définitive l'être nouveau en Jésus-Christ.

A cette condition, sa vie devient dialogue de foi, il est situé au-dessus de la loi. Le fait d'avoir devant soi, non des principes définis et rigides, mais une personne, toujours à redécouvrir, avec qui les rapports ne sont jamais achevés, est un élément précieux de liberté[15].

15. Il faut toutefois admettre que notre vie de foi concrète est marche ou pédagogie de liberté, plus que liberté.

Que cette personne soit divine veut dire en définitive que nous pouvons être accueillis dans sa volonté, sans nous y trouver à l'étroit et limités.

4. *L'originalité du croire chrétien : la foi en Jésus-Christ*

Ainsi la foi en Jésus-Chrit est un bien propre au chrétien.

Nous disons la foi en Jésus-Christ, non Jésus-Christ, qui, Lui, appartient à tous les hommes. L'originalité existe mais elle n'est pas un privilège. Le chrétien n'est pas seul à bénéficier de l'Esprit répandu. Il est seul à pouvoir dire le nom de Jésus-Christ et à rattacher à ce nom les signes du Royaume qui vient. Tout chrétien est essentiellement prophète. Plus particulièrement sa foi lui donne le sens d'une présence divine dans la souffrance du monde (cela ne veut pas dire que Dieu aime souffrir ou aime qu'on souffre, mais qu'il va jusqu'à l'extrême du partage).

« *Les hommes vont à Dieu dans leur misère*
Et demandent du secours, du bonheur et du pain,
Demandent d'être sauvés de la maladie, de la faute et de la mort.
Tous font cela, tous, chrétiens et païens.
Des hommes vont à Dieu dans sa misère,
Le trouvent pauvre et méprisé, sans asile et sans pain,
Le voient abîmé sous le péché, la faiblesse et la mort.
Les chrétiens sont avec Dieu dans sa Passion. »[16]

Mais se vouloir prophète de Jésus-Christ, de ses souffrances et (ajoutons) de sa gloire, demande qu'on ne s'en tienne pas à une proclamation vide, mais à une « démonstration en puissance et en Esprit » (*1 Cor.*, 2, 4). Responsabilité, dira-t-on. Oui, mais aussi Don et Approche de ce qui doit venir.

Claude GEREST, o. p.

16. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 168.

LES LIVRES

I. ŒCUMÉNISME

Jean BOSC, Bernard DUPUY, Elie MÉLIA, *Le peuple de Dieu* (Coll. Eglises en dialogue 10), Tours-Paris, Mame, 1970, 174 p., 9,80 f.

Selon la méthode de la stimulante collection « Eglises en dialogue », les auteurs appartiennent à trois Eglises différentes : le P. Mélia, orthodoxe, élargit quelque peu le sujet désigné par le titre et, esquissant un vrai petit traité d'ecclésiologie, il décrit l'Eglise comme le « peuple de Dieu constitué en corps du Christ, dans la grâce du Saint-Esprit ».

Ce n'est pas sans émotion qu'on lit le texte posthume du pasteur Jean Bosc, belle étude sur le peuple pérégrinant dans la faiblesse et la pauvreté mais attendant du Dieu vivant qu'il lui donne de persévérer dans la vérité et l'amour jusqu'à la fin. On regrette seulement qu'il ne se soit pas trouvé quelqu'un pour faire plus attentivement la chasse aux quelques erreurs typographiques dont le texte reste émaillé.

Des trois auteurs, c'est le catholique, le P. Dupuy, qui s'est tenu le plus étroitement au thème. Cela nous vaut une réflexion très enrichissante. On sera particulièrement reconnaissant au P. Dupuy d'avoir présenté de manière constamment équilibrée les deux « états » ou « formes » du peuple de Dieu : Israël qui est élu par les Pères et les Gentils qui le sont selon l'Evangile.

René BEAUPÈRE

Juan ESTRUCH, *Protestants d'Espagne*, Paris, Desclée, 1969, 200 p.

Il s'agit de la traduction française, par Thérèse Poyas, d'une thèse présentée en 1967 devant l'Université de Barcelone et publiée originalement sous le titre *Los Protestantes españoles* (Editorial Nova Terra, Barcelone, 1968). L'auteur, membre de l'Eglise épiscopale réformée d'Espagne, poursuit actuellement des études à l'Université de Louvain. Il est particulièrement bien informé et son travail, appuyé sur une large enquête, constitue une description sociologique du protestantisme espagnol qu'on accueille avec d'autant plus de reconnaissance que la littérature en langue française sur le sujet est très maigre.

René BEAUPÈRE

II. THÉOLOGIE

Bilan de la théologie du XXe siècle, sous la direction de Robert VANDER GUCHT et Herbert VORGRIMLER, Tome I : 1. *Le monde du XXe siècle,* 2. *La théologie chrétienne : les grands courants,* Tournai-Paris, Casterman, 1970, 608 p., 72 f.

Les encyclopédies ne manquent pas. Dans tous les domaines, on voit paraître des ouvrages généraux essayant de synthétiser un ensemble de connaissances que plus personne ne contrôle. Rares sont ceux qui méritent de retenir l'attention. Voilà donc un bilan de la théologie du XXe siècle, après tant d'autres livres aux propos sinon identiques du moins voisins. Il faut reconnaître que celui-ci mérite une mention particulière, non pas tant en raison de l'ampleur du projet que de la qualité des contributions. La théologie est située dans son contexte culturel de telle sorte que c'est autant un bilan du XXe siècle que de la seule théologie. J.-M. Domenach ouvre le volume par une longue étude sur le visage du monde contemporain, regroupée autour de trois axes principaux : projet mondial et divergences nationales, progrès et contre-coups de la société industrielle, société de consommation. Après une présentation des arts (U. Rapp) et de la littérature (Ch. Moeller), une importante section est consacrée aux sciences et aux questions qu'elles posent à la théologie. Signalons particulièrement les contributions de F. Houtart, A. Godin, J. Rémy, H. Desroche (les sciences humaines ont la meilleure part) et D. Dubarle. Cette partie est sans doute une des plus intéressantes et a le mérite de poser un certain nombre de problèmes de fond relativement nouveaux pour la théologie. Vient ensuite une partie plus classique pour la théologie puisqu'elle prend en considération les courants philosophiques. En moins de cent pages et dix articles, on passe de l'héritage kantien à l'idéologie structuraliste. C'est une petite somme pour philosophe en quête de vue panoramique. Les religions non chrétiennes achèvent cette première partie : bouddhisme, hindouisme, islam et judaïsme actuel sont les heureux élus de ce choix partiel. Après ces 400 pages présentant les principaux aspects du monde contemporain, commence le bilan proprement dit de la théologie du XXe siècle. R. Aubert retrace l'histoire de la théologie catholique depuis la crise moderniste jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale, et J. Comblin prolonge cette histoire jusqu'à nos jours. Nous avons là, sans aucun doute, une intéressante synthèse sur une période qui fut étonnamment riche. Il faut dire la même chose au sujet des exposés concernant la théologie protestante (W. Trillhaas), la théologie anglicane (L. Klein) et la théologie orthodoxe (L. Sertorius). A la fin de tous les articles de ce volume se trouve une excellente bibliographie. Signalons qu'un deuxième tome doit paraître bientôt qui présentera les différentes disciplines théologiques et le portrait de quelques grands théologiens chrétiens.

Lucien NUDARD

René COSTE, *Théologie de la liberté religieuse* (Coll. Recherches et synthèses de sciences religieuses, section Morale), Gembloux, Duculot, 1969, XXVIII - 514 p., 590 f. b.

L'étude du Père Coste, que nous recommandons aux lecteurs de *Lumière et Vie,* constitue une somme de réflexion chrétienne autour des grands thèmes de la constitution *Dignitatis humanae.* On y trouvera une théologie de la conscience et de la décision en matière religieuse, un jugement critique sur l'histoire de l'Eglise, des prolongements de la pensée conciliaire en ce qui concerne la vie intérieure de la communauté catholique, sans parler d'une foule de renseignements sur la pratique actuelle de la liberté religieuse. L'œuvre est plus théologique et chrétienne que philosophique. On en appréciera les chapitres d'exégèse claire, sans luxe inutile d'érudition, mais convaincants (par exemple l'explication du « Rendez à César ce qui est à César »). Les références sont nombreuses et témoignent d'une grande impartialité. Elles sont très à jour, sans oublier pour autant les livres anciens.

L'auteur se place résolument à l'intérieur de la tradition catholique ; il a par rapport au passé une vénération discrète et en tout cas une permanente volonté de comprendre, ce qui n'exclut pas lucidité et, au besoin, sévérité. Ce qu'il dit contre le recours au bras séculier pratiqué du Vᵉ au XVIIIᵉ siècle est d'une honnêteté qui n'a pas besoin d'être courageuse. Moins courante est sa position sur l'attardement en chrétienté des papes « modernes », Léon XIII et Pie XI. Mais ce qui est dit sur ces pontifes est très exact et perspicace.

Un ouvrage aussi important ne peut manquer d'avoir des oublis, des questions traitées qui nous laissent sur notre faim. Pour ma part, je regrette que parmi les pionniers de la tolérance, le P. Coste n'ait pas mentionné les vaudois et les frères de « l'Unité ». D'autres regretteront sans doute qu'il ait mentionné, comme problème de liberté se posant aux Eglises, celui de la liberté du mariage et du divorce, alors que finalement il ne parle pas de ce dernier (p. 179). Les conséquences de la religion en domaine profane auraient eu besoin d'être plus explicitées et éclairées par des exemples (p. 184). Mais à ce genre de reproches, l'auteur pourrait répondre qu'il n'était pas obligé de tout dire. On ne saurait d'ailleurs reprocher à ce livre un manque de richesse. Soulignons que les bibliographies et les notes permettent de le compléter sur tous les points de détail qui nous laisseraient insatisfaits.

Claude GEREST

Piet SCHOONENBERG, *L'homme et le péché,* Tours-Paris, 1967, 272 p.

Bruno SCHUELLER, Otto SEMMELROTH, etc., *Péché, pénitence et confession,* Tours-Paris, Mame, 1970, 154 p., 15 f.

Déroutant à la première lecture par sa tendance à majorer la marque du péché sur notre existence croyante et par le caractère hasardeux de ses hypothèses, le livre du P. Schoonenberg, *L'homme et le péché,* laisse mieux apprécier en deuxième lecture sa richesse un peu touffue.

Toujours proche des textes bibliques, il sait en outre présenter d'une manière nuancée et critique l'enseignement du magistère et de la théologie classique sur le péché et notamment le péché originel.

Il reformule les notions de péché véniel et péché mortel en termes de choix périphérique ou central ou total. La difficulté de cette gradation tient à ce qu'elle introduit un seuil qualitatif entre le choix central (acte fondamental de charité ou péché mortel), situé dans notre vie, et le choix total, situé dans le moment de la mort, qui est l'option irrévocable pour l'éternité avec ou sans Dieu. Nous reviendrons sur cette difficulté en mentionnant les critiques que le P. Schüller adresse à cette thèse. Après avoir ainsi relativisé la gravité du péché mortel en le contre-distinguant du « péché de mort » ou impénitence finale qui est seul « mortel » au sens strict, car débouchant sur la privation définitive de la vie de la grâce, le P. Schoonenberg n'en soutient pas moins l'idée que l'homme en état de péché mortel n'est capable d'aucune vertu réelle à un plan naturel et singulièrement d'aucune charité « naturelle humaine », assertion qui relève de l'augustinisme mais non du thomisme. L'auteur donne des analyses intéressantes de la solitude issue du refus d'aimer et de l'isolement en soi-même caractérisant le péché et de l'angoisse qui suit cette solitude insurmontable où se résument toutes les séquelles du péché.

L'apport le plus original du livre consiste dans la description en termes bibliques du « péché du monde », mettant en valeur la répercussion sociale des péchés personnels qui créent une *situation invitant au péché* celui qui est engagé dans cette situation, serait-ce involontairement. Plus étrange et contestable est la désignation du rejet du Christ dans le crucifiement comme le sommet des péchés commis dans l'histoire. L'auteur voit dans ce reniement de Jésus comme une « seconde chute » de l'humanité. Ce qui est plus surprenant encore, c'est que le meurtre du Christ paraît alors nous priver de la source de toutes grâces. En bannissant le Christ, le monde se ferme à sa révélation et tous les hommes sont dès lors emprisonnés dans un univers absolument privé de grâce. Le P. Schoonenberg tente de revitaliser la théologie classique du péché originel en y insufflant sa conception du « péché du monde ». A cet égard, ses notations sur la situation créée par les fautes personnelles illustrent la solidarité liant les hommes dans tous leurs actes, pour le pire quoique de manière moindre que pour le meilleur. Par contre l'hypothèse que le péché originel se répand progressivement au long de l'histoire du salut et ne devient universel qu'à partir de la mort du Christ fait figure d'allégation non fondée. Elle repose sur cette idée paradoxale que la mort du Christ dépouille de toute grâce l'humanité entière, non que l'humanité soit responsable du meurtre du Christ, mais parce qu'elle est objectivement privée de l'unique Médiateur du salut. Dans cette perspective où le Christ n'est plus le sauveur de tous les hommes, la Croix est l'échec de l'Incarnation, l'absence terrestre du Christ empêche l'homme d'accéder à l'offre divine, et c'est finalement l'événement sauveur par excellence, la geste de la Croix, qui est la source d'une universelle condamnation. Il s'ensuivrait logiquement que dans l'histoire du salut la période de l'Eglise est objectivement

défavorisée au regard de celle de l'Ancienne Alliance. On ne voit pas pourquoi l'auteur a maintenu une hypothèse stupéfiante qui présente l'événement de la Croix comme le point de départ d'une situation objective de péché universel alors que s'y dévoile la victoire totale de la grâce.

Le livre collectif *Péché, pénitence et confession* offre d'abord une étude du P. Schüller sur « péché mortel, péché véniel ». L'auteur essaie de faire saisir les multiples conséquences de l'atténuation de ce qu'on appelle trop commodément le « sens du péché ». L'hésitation actuelle à reconnaître une rélle culpabilité entraîne une dévalorisation (à moins qu'elle ne la suive) du prix et de la portée d'un libre engagement dans la foi et la charité. Minimiser l'incidence du péché sur notre condition concrète, c'est se vouer à ne plus comprendre l'affirmaton traditionnelle selon laquelle le Christ est mort pour nos péchés, après s'être incarné — rappelons-le — pour nous sauver du péché. Le P. Schüller ne craint pas de souligner que l'importance de la notion de péché mortel se mesure à son enjeu qui n'est autre que l'affirmation du sérieux de la liberté humaine au titre de sa capacité à assumer une option totale et définitive. Sans cette possibilité-limite, il n'y aurait pas de choix réel de la part de notre liberté. Malgré la répugnance de notre sensibilité, nous sommes tenus d'admettre la possibilité du péché mortel au vu de l'opinion traditionnelle pour laquelle le pécheur ne peut, après sa défaillance, sortir de sa condition par ses seules forces ; le P. Schoonenberg voit, pour sa part, dans l'existence d'un sacrement de pénitence distinct du baptême la preuve que le baptisé peut commettre des fautes assez graves pour qu'il ne s'en relève sans le pardon divin donné dans une intervention spécifique, tranchant sur le simple développement quotidien de la foi et de la charité qui suffit de soi à éliminer les fautes légères. Pour le P. Schüller, le péché mortel et l'acte de charité sont les deux branches de l'option fondamentale où l'homme dispose librement de soi pour rejeter ou accepter Dieu. De même, la tentation est la condition de possibilité d'un acte de foi radical. La distinction entre péché mortel et péché grave est au demeurant trop rapidement rejetée comme non usuelle. C'est pourtant, à notre avis, la dichotomisation des péchés entre péchés mortels, qui seuls étaient tenus pour graves, et péchés véniels, banalement confondus dans leur insi gnifiance présumée, au mépris de l'existence de degrés de gravité parmi eux, qui est une des raisons de ce qu'on tend à récuser l'éventualité de péchés mortels comme dépassant la capacité de notre liberté « située » et à se désintéresser des péchés véniels comme de futiles incidents de parcours.

Le P. Schüller pense qu'à trop insister sur la différence de nature qu'il y aurait entre l'option finale dans l'acte de la mort et les options fondamentales qui jalonnent notre existence, comme le fait le P. Schoonenberg, on aboutit à une série d'impasses. Le simple péché mortel « provisoire » si l'on peut dire (!) n'exigerait aucun pardon divin spécial. Le privilège accordé à l'option finale, si elle est seule considérée comme de soi définitive, risque ou bien de minimiser l'importance de la vie tout entière par rapport à la quête de Dieu ou bien

d'introduire subrepticement un lien de nécessité entre l'acte de liberté dans la mort et les choix qui l'ont précédé.

La contribution du P. Semmelroth sur « le sacrement de pénitence, structures et perspectives », qui fait suite à l'étude du P. Schüller, dégage les structures ecclésiologique, eschatologique et trinitaire du sacrement de pénitence d'une façon aussi suggestive que pertinente.

La structure ecclésiologique du sacrement de pénitence consiste dans le lien « nécessaire » entre le don divin du pardon et la réconciliation avec l'Eglise. Révolte contre Dieu, le péché est en même temps agression contre la communauté humaine. La décision personnelle de pénitence est dès lors un service à rendre à la communauté. Le sacrement confère à la pénitence sa dimension à la fois théologale et ecclésiale, celle-ci manifestant celle-là. « La paix de l'Eglise, retrouvée dans la pénitence, la permission de participer à la pleine communion eucharistique, voilà ce qui est *res et sacramentum* du pardon sacramentel du péché de la part de Dieu » (p. 93). Cette thèse, précédemment soutenue par Schmaus et Poschmann, est intéressante car elle tient compte du rôle médiateur de l'Eglise dans la conversion « chrétienne » du croyant coupable de défaillance. Elle nous paraît toutefois induire une confusion entre le for externe et le for interne, entre l'appartenance juridique à l'Eglise-institution et la participation plénière à l'Eglise comme communauté d'amour. La réconciliation avec l'Eglise visible, pour autant qu'elle est cherchée et procurée dans la pénitence-sacrement, reste de l'ordre du signe et du moyen d'obtention de la grâce, avec laquelle elle est sans commune mesure. Quant à l'intégration dans le mystère de la communion des saints qui est bien de l'ordre de la grâce, on ne voit pas pourquoi lui attribuer une quelconque antériorité sur la réconciliation avec Dieu, puisque c'est tout un d'être rendu à l'amitié de Dieu et des hommes qu'Il rassemble.

Le P. Semmelroth distingue ensuite une structure eschatologique du sacrement de pénitence dans la mesure où il a à la fois un aspect de jugement et de grâce. La parole d'absolution du prêtre ne sonne pas comme un jugement puisqu'elle dit le pardon au nom du Père des miséricordes. Faut-il y voir la sentence d'un juge ou « une mesure de grâce prise par une autorité » (p. 96), une sorte d'amnistie d'une peine ? L'auteur maintient, comme un point de doctrine traditionnelle, le caractère judiciaire de l'absolution. Il tente de concilier le jugement avec l'événement de grâce en voyant dans l'ensemble du sacrement un processus judiciaire tandis que l'absolution, isolément prise, serait à considérer comme une grâce accordée par une autorité. Cette distinction subtile tient-elle vraiment si on prend garde au fait que l'octroi de la grâce est justement l'acte réservé au juge suprême ? Le privilège régalien de grâcier un coupable, au lieu d'appliquer la loi le condamnant, est bien la plus haute manifestation du pouvoir judiciaire. Reste ici à convenir que l'analogie de la justice et du jugement est bien loin de nous rendre compte de la grâce divine.

La réalité la plus mystérieuse de la pénitence est sa structure trinitaire. Le pénitent s'identifie au Christ qui se sacrifie sur la Croix en expiation des péchés. Le prêtre qui pardonne joue le rôle du Père. La libération des péchés doit être particulièrement rattachée à l'Esprit-

Saint qui lie — et relie de nouveau — l'homme à Dieu. Cette répartition laisse quelque peu de côté l'identification du prêtre au Christ Sauveur, mais elle donne à penser sur la richesse et la complexité de l'arrière-fond imaginaire et symbolique de la pratique chrétienne de la pénitence.

Jean-Claude SAGNE

Marcel XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Ed. du Cerf, 1970, 398 p., 39,00 f.

Pendant longtemps le marxisme a quelque peu estompé les prédécesseurs immédiats de Marx ; parmi ceux-ci, Feuerbach fut, surtout en France, un des plus oubliés. Aujourd'hui la redécouverte de Marx conduit à réévaluer l'importance des philosophes qui ont contribué à sa formation : tant en France qu'en Italie, on publie les œuvres de Feuerbach et on s'efforce d'en saisir toute la portée actuelle.

L'ouvrage de Marcel Xhaufflaire se propose de confronter deux problématiques, celle de Feuerbach et celle des théologiens modernes de la « sécularisation », d'« instaurer un discours théologique en confrontation avec une lecture de Feuerbach » (p. 12). La tâche propre de la théologie est en effet de donner comme point de départ à sa réflexion un monde qui est pleinement « sécularisé », qui ne se pense plus à partir de sa relation à Dieu et à l'Eglise, et qui a même « sécularisé le concept de sécularisation » : M. X. remarque en effet que le terme de « sécularisation » fait encore partie de l'idéologie religieuse qui pense toujours le monde par rapport au christianisme, l'éloignement vis-à-vis du christianisme étant soit valorisé comme signe d'émancipation de l'homme, soit déprécié comme signe de décadence. Et il faut donc aller au-delà de cette forme de « récupération » par la métaphysique chrétienne qu'est la théologie de la sécularisation et repartir des pensées qui ont fait une critique radicale de la religion, à commencer par Feuerbach.

C'est dire que l'auteur se situe à la fois dans le prolongement de la théologie de Metz et de Schillebeeckx, et dans une attitude critique à leur égard : il leur reproche de ne pas avoir pris en considération les formes de pensée « post-idéalistes », en particulier Feuerbach et Marx. On pourrait dire que la théologie a redécouvert Hegel alors que le monde avait déjà assimilé les critiques de Hegel, Feuerbach et Marx : elle a toujours un « renversement » de retard. Cela conduit l'A. à une théologie résolument « critique » : pour lui, les théologies de la sécularisation n'ont qu'une portée « interne » aux Eglises et restent extérieures à ce monde « sécularisé » qui se transforme sous nos yeux. « Thèse négative peut-être, précise-t-il, mais n'est-ce pas la négation critique de nos évidences d'aujourd'hui qui peut nous ouvrir de nouveaux horizons » ? (p. 17-18).

Ce projet nous vaut en tout cas un ouvrage précieux, d'abord par ses deux premières parties (306 p.) consacrées à l'étude de Feuerbach. On ne disposait encore en France d'aucune étude aussi complète des différentes étapes de sa pensée : la première période (1825-1838) où il identifie réalité et esprit, raison ; une deuxième (1839-1843) où le réel, c'est l'Homme, le genre humain, l'essence de l'homme,

étape la mieux connue à travers l'influence directe qu'elle a sur la formation de Marx et d'Engels ; enfin la période 1844-1872, où la réalité est identifiée à la nature, l'empirie. Les deux parties se concluent par un résumé et une critique de l'œuvre feuerbachienne.

Il faut remarquer que c'est là le premier travail non apologétique consacré à Feuerbach par un théologien catholique ; en ce sens il va bien au-delà des critiques précédentes telles que celles des Pères de Lubac et Martelet, ou plus récemment du Père Decloux dans la *Nouvelle revue théologique* (Janvier et avril 1969 : « A propos de l'athéisme de Feuerbach »). Il a aussi le mérite d'intégrer la critique marxiste de Feuerbach, à partir des thèses, qu'il connaît très bien et qu'il accepte de façon critique, d'Althusser et d'Osier ; c'est particulièrement appréciable à une époque où la théologie tente de redonner vie aux interprétations « humanistes » du marxisme (cf. la réédition de l'ouvrage du P. Calvez, l'ouvrage récent du P. Dognin aux éditions du Cerf, et les innombrables « dialogues » avec R. Garaudy).

Cette problématique originale permet à M. X. de dégager par exemple les ressemblances étroites entre l'anthropologie de Feuerbach et certaines « sécularisations » du christianisme proposées aujourd'hui par tel ou tel théologien. L'athéisme « religieux » de F., cette religion de l'homme, n'est-il pas sous-jacent à toute une série d'évolutions actuelles des milieux chrétiens ? L'*Essence du christianisme* éclaire en tout cas très bien beaucoup de situations et de problématiques contemporaines ; d'où le très grand intérêt d'une confrontation avec Feuerbach.

Les conclusions théologiques de la troisième partie apparaîtront évidemment rapides et un peu décevantes, après ce début alléchant. On y trouve une bonne mise au point des réactions théologiques, catholiques et protestantes, à l'œuvre de F. (théologies « positivistes » de la « médiation », du « dialogue »). Mais le chapitre intitulé « Vers une problématique post-feuerbachienne de la théologie » nous laisse sur notre faim,... de même que la page unique de conclusion !

Il reste que, par rapport à l'énorme production théologique qui ne tend qu'à courir après l'événement pour lui donner un « sens » chrétien (théologies du travail, de la révolution, de la contestation, de la sexualité, etc.), il y a là un effort important à la fois de lucidité et de rigueur intellectuelle, qui mérite d'être poursuivi et imité.

Jean GUICHARD

III. LITURGIE ET SPIRITUALITÉ

René DESJARDINS, *Le sens de la révolution liturgique* (Coll. L'humain et la foi), Toulouse, Privat, 1969, 164 p., 13 f.

Faut-il encore une liturgie ? Liturgie, religion et foi (Coll. Vivante liturgie, 82), Paris, Ed. du Centurion, 1968, 128 p., 14,90 f.

D'un titre à l'autre l'interrogation se fait plus radicale. La collection, « L'humain et la foi », pour le livre paru chez Privat, le sous-titre du deuxième « Liturgie, religion et foi », nous orientent tout

de suite : ces deux contributions abordent les problèmes que posent aux chrétiens du XX[e] siècle l'expression de leur foi. La réforme liturgique actuelle trop entrevue par certains comme un remède-miracle a incontestablement joué un rôle de révélateur, éliminé des solutions factices. L'homme contemporain a du mal à établir entre la liturgie et lui une harmonie vitale. Si l'expérience liturgique veut prendre en charge toute la densité de l'expérience humaine, les sciences humaines n'ont-elles pas quelque chose à nous dire, et ne vaut-il pas la peine d'en écouter des spécialistes ?

René Desjardins, professeur d'histoire de l'art à Toulouse reconnaît que le qualificatif de révolution liturgique est inévitablement approximatif. Le titre pourra irriter, il laissait prévoir une recherche d'ordre synthétique. Or, commencé *ex abrupto,* le livre se termine de même, et l'ordonnance des chapitres est assez déconcertante. Pour conforter ses analyses, l'auteur se réfère aux courants de pensée les plus divers, de Marx à Copeau, de P. Emmanuel aux structuralistes. Ces notations, souvent très intéressantes, déploieraient davantage leurs richesses si un axe de recherche était plus perceptible.

En fin de compte, c'est dans la Parole de Dieu que toute liturgie puisera sa sève, et René Desjardins conclut par ces lignes d'Urs von Balthasar (p. 160) : « Cette liturgie doit, à la fin, se relever, pour réaliser dans le monde profane ce qu'elle a proclamé et promis dans l'espace sacré ».

A la différence du premier, le livre présenté par Thierry Maertens commence par une analyse courageuse du malaise actuel. Pour lui, les difficultés du renouveau liturgique viennent en partie de l'utilisation de présupposés périmés sur l'essence de l'homme, la foi, la communauté. Bien des liturgistes et autres spécialistes pensent que « l'entreprise liturgique n'est pas emmanchée comme il faudrait » (p. 10).

Toujours avec le même souci de clarté sont ensuite précisées les notions qui seront utilisées dans tout l'ouvrage, magie, symbole, sacré, rite. Approche essentiellement phénoménologique que complète l'apport d'historiens des religions. En conclusion de cette partie, il semble que la réforme liturgique devrait tenir compte davantage de l'élément religieux du rite qu'elle transforme.

La question des rapports religion-foi est alors abordée au plan théologique : état de la question, éléments de réponse fournis par l'exégèse, la théologie, avec une étude sur la foi sans religion chez D. Bonhoeffer. Le professeur Danneels fournit les derniers éléments de réflexion. « Loin de détruire la religion, la foi l'assume. ... sans religion, la foi se limiterait à l'implicite et, dans les conditions modernes, tournerait vite à l'athéisme » (p. 15).

La plupart des contributions de ce volume proviennent de deux congrès tenus à Nimègue en 1966 et 1967. Aux spécialistes de discuter certaines options, mais ce livre a le mérite de poser lucidement un problème et fournit des éléments de réponse de grande valeur.

Il semble que les liturgistes ne peuvent plus travailler isolément dans un secteur bien délimité, ni faire l'économie des interrogations et des apports des sciences humaines.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Pierre GANNE, « Appelés à la liberté », Lyon, *Cultures et Foi,* 1970, 72 p., 7 f.

Le centre d'Education Permanente, dont le siège est au 5 rue Sainte-Hélène à Lyon, vient de publier un numéro spécial de sa revue *Cultures et Foi.* Il s'agit de notes prises au cours de week-ends animés par le P. Ganne et dont la présentation est assurée par notre ami Fr. Fournier. C'est à une redécouverte de la liberté chrétienne que ces pages nous invitent. L'Eglise et le monde sont en crise, mais il ne suffit pas de constater le fait, il faut tenter de l'interpréter. Pour l'auteur, le monde d'aujourd'hui est habité par un projet de liberté, à la fois concrète et collective, qui manifeste essentiellement l'homme comme capacité créatrice. La crise n'est pas une maladie, mais elle est nécessaire dans la mesure où l'on reconnaît que l'homme ne se réalise pas de façon automatique, mais à travers des choix permanents. Il faut exercer un esprit continuellement critique sous peine de se laisser absorber par les forces de domination, de routine et de sclérose. Malheureusement, c'est sous cet aspect conservateur que l'Eglise apparaît trop souvent, alors que l'Evangile est une force de renouveau, une contestation permanente de tous les dieux qui pétrifient l'homme. Le conflit entre judaïsants et hellénistes se poursuit de nos jours. Eclairer la crise actuelle à la lumière de cette tension de l'Eglise primitive est suggestif : « Nous avons à faire l'option de saint Paul, car le choix se situe toujours entre une Eglise judaïsante et une église qui vient du Saint-Esprit. Le discernement est nécessaire. Un choix radical est à faire aujourd'hui ». C'est pour aider à la conscience d'un tel choix que l'auteur, reprenant les les dilemmes foi et religion, athéisme et libération de l'homme, cité séculière et société sacrale, va plus avant dans la découverte de l'homme et la réalité de la foi. Ces pages rendront service aux chrétiens en recherche, désireux de redécouvrir l'Eglise de l'Esprit et l'Evangile de la liberté et pourront mettre en recherche ceux qui restent figés dans un immobilisme de plus en plus désespéré .

Alain DURAND

Claude GEFFRE, o. p., *Un espace pour Dieu* (Coll. Epiphanie), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 106 p., 9,90 f.

A l'intérieur des groupes chrétiens, comme aussi dans la littérature religieuse, se manifeste actuellement un nouvel intérêt pour une découverte de Dieu. Après un effort, qui doit être sans cesse poursuivi, pour être dans le monde tel qu'il est, le croyant fait l'expérience que ce monde unidimensionnel dans lequel il vit referme l'homme sur ses propres besoins et le voue à un rétrécissement de son existence : sa foi s'asphyxie, elle éprouve le besoin de s'oxygéner, de sortir du carcan qui l'étouffe, elle a soif de Dieu. Cette douloureuse expérience amènera-t-elle les chrétiens à trouver et à faire surgir dans notre société qui se cherche un espace pour Dieu ? Le livre du Père Geffré est un petit guide précieux pour les aider dans cette tâche qui s'avère primordiale. Il montre avec beaucoup de finesse comment Dieu est au-delà de nos besoins : il n'est pas *d'abord* la réponse à nos problèmes, c'est « Lui-même qui crée la question (...)

en même temps qu'il donne la réponse ». Il s'attache aussi à dissoudre les fausses oppositions entre l'engagement dans le monde et l'aspiration vers un au-delà du monde, la réalisation de soi et la pauvreté spirituelle, etc. Et, à travers tout l'ouvrage, deux attitudes, qui sont celles de l'auteur, le sens de la gratuité et le souci de faire la vérité dans sa vie, sont suggérées au lecteur pour redécouvrir le véritable chemin qui mène à Dieu. Il est dommage que le message important qui nous est livré n'ait pas trouvé tout à fait le langage simple et direct qui lui aurait donné toute sa force.

Etienne DUVAL

Marc ORAISON, *La Transhumance*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, 126 p.

Cet ouvrage est un plaidoyer passionné pour manifester l'insécurité fondamentale de l'existence humaine. Les progrès prodigieux de la science, les espoirs que font naître les transformations possibles de la société ne remplissent pas le vide, la solitude et l'angoisse qui est au cœur de tout homme. Violemment opposé à tous les cadres établis, aux dogmatismes d'où qu'ils viennent, aux autorités de type « sacral », Marc Oraison estime qu'une des caractéristiques du monde moderne est la disparition du « sujet supposé savoir » auquel la civilisation traditionnelle était suspendue : il n'y a plus ni savoir ni pouvoir qui puisse fonder la sécurité des hommes de notre temps. Nous sommes ainsi embarqués dans une aventure au sein de laquelle une seule question mérite d'être posée : « Que devient l'amour ? ». La psychanalyse permet à l'auteur d'illustrer l'ambivalence fondamentale qui existe entre le désir de la rencontre et la peur panique de l'autre. L'homme est porteur d'une « béance », d'un « manque » que les mythes du progrès et les diverses idéologies n'arrivent pas à combler. « Ce qui nous manque, c'est de parvenir enfin à aimer. Parce que le temps, de soi, nous en empêche. Littéralement, il nous englue, dans l'illusion meurtrière des civilisations. La transhumance humaine appelle, qu'on le veuille ou non, des pâturages inacessibles » (p. 93). C'est dans ce contexte que Marc Oraison nous parle de Jésus, celui qui rétablit l'amour et la justice au-delà de la destruction de l'homme, celui en qui la transhumance prend un sens car le vœu de l'amour trouve en lui une réponse définitive. Parlé plus qu'écrit, cet ouvrage va souvent bien vite en besogne. La thèse fondamentale n'est pas sans poser de sérieuses questions. Le personnalisme de l'auteur le conduit à ne jamais prendre en considération, de façon positive, l'existence politique de l'homme : seul existe l'individu et son drame. On ne saurait nier la vérité d'un tel point de vue, mais ne devrait-il pas être situé à l'intérieur d'une compréhension plus intégrale de l'existence humaine ? D'autre part, on peut se demander si la foi au Christ n'est pas trop vue ici comme une réponse au drame dévoilé par la psychanalyse. Sans doute, l'auteur demeure-t-il assez discret, mais cette interrogation mérite d'être posée. Ces remarques ne doivent pas nous faire oublier la part vibrante de vérité que nous livre « Tête dure ». Il faut entendre ce témoignage.

Alain DURAND

Michel QUOIST, *Le Christ est vivant,* Lettre-préface du Card. Marty, Paris, Ed. Ouvrières, 1970, 176 p., 10 f.

Connaissant d'expérience à quel point le style de beaucoup de livres de doctrine et de spiritualité « passe au-dessus de la tête de la grande masse du peuple de Dieu », M. Quoist nous propose en une langue très simple et directe quelques réflexions sur la spiritualité des hommes de notre temps et une méditation sur le mystère du Christ. « Ce que j'ai voulu dire c'est que tout homme ou groupe d'hommes peut vivre aujourd'hui de Jésus-Christ sans divorcer d'avec sa vie » (p. 10). Faisons à l'auteur l'amitié de lire sa préface, comme il nous le demande : elle éclaire la portée exacte et les limites volontaires de ces pages pleines de foi et tonifiantes.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Jean GALOT, s. j., *Visage d'évangile des Instituts religieux* (Coll. Renouveau), Gembloux, Duculot, 1968, 178 p., 100 f. b.

Avec un zèle inlassable, le P. Galot continue de monnayer pour les communautés religieuses les enseignements de Vatican II. Son effort d'investigation porte cette fois sur la confrontation entre le régime de ces communautés et l'idéal évangélique.

La première partie — le visage plus évangélique de la chasteté, de la pauvreté, de l'obéissance — reprend des thèmes familiers à l'auteur. La deuxième nous propose des éléments doctrinaux d'un projet de constitutions.

Le cadre d'une revue non spécialisée ne permet pas une analyse serrée de ces pages, mais notons que certains points pourraient être envisagés dans une autre optique, spécialement le lien profession-sacrifice eucharistique, de même l'importance donnée à tel ou tel élément. Si l'on respecte bien les intentions du Père Galot — ne pas voir là un schéma tout fait qui dispenserait d'un effort de créativité — ces pages aideront les instituts à élaborer leurs nouveaux statuts.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Charles COUTURIER, s. j., *Droit est mon chemin, Marie du Cœur de Jésus, Fondatrice des Filles de N.-D. des Missions,* Toulouse, Ed. Prière et Vie, 1966, 368 p.

En refermant la biographie de la Mère Marie du Cœur de Jésus nous pensions qu'elle corroborait — et combien — une remarque de Joseph Folliet : la vie des fondatrices de congrégations au XIXe s., spécialement de congrégations missionnaires, fut remplie d'épreuves, et souvent elles leur vinrent de ceux dont, légitimement, elles pouvaient escompter l'appui.

Blanchisseuse normande, Euphrasie Barbier se trouve amenée à fonder à Lyon, en 1881, la Congrégation de N. D. des Missions. Commence alors une vie pérégrinante qui la conduira en Nouvelle-Zélande, en Océanie, en Inde. Le P. Couturier se penche avec sympathie sur la vie de son héroïne et ne cache rien des malentendus, divergences qui furent son lot quotidien. Peut-être eût-il fallu les

situer dans leur contexte plus profond. Une lecture un peu rapide risque de ne laisser émerger que le récit de dissensions parfois pour des vétilles.

Si ses directives pratiques portent bien la marque de leur époque (conception de l'apostolat, de la clôture), Mère Marie a saisi d'emblée l'activité missionnaire dans sa source : les Missions divines. Par sa vie, elle illustrait déjà ce que les textes du Concile devaient si clairement rappeler.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

IV. DIVERS

Jean CORDAT, *Révolution des pauvres et Evangile*, Paris, Ed. ouvrières - Economie et Humanisme, 1970, 272 p., 22,50 f.

Ni traité de spiritualité, ni déduction d'une politique à partir de la foi, cet ouvrage a le mérite d'analyser d'abord l'ensemble du problème de la pauvreté socio-économique moderne dans les pays riches comme dans le tiers-monde, avant de le confronter aux exigences évangéliques au plan personnel et au plan collectif.

Dans une première partie, l'auteur s'efforce de prendre les dimensions des frustrations subies par le monde ouvrier, de la marginalisation des multiples catégories de laissés pour compte et d'exclus sociaux de nos pays d'abondance, de l'appauvrissement du tiers-monde. Il démonte les mécanismes sous-jacents à cette situation et dénonce le néo-capitalisme et l'impérialisme, principales sources de l'exploitation des opprimés.

Dans une deuxième partie, l'A. exprime un jugement critique au plan humain et suggère des solutions qui sont de type révolutionnaire : « Nous avons à participer à la contestation généralisée d'une société basée sur l'argent, le profit, l'oppression économique et culturelle » (p. 199).

Enfin, les derniers chapitres, intitulés « Pauvreté évangélique et combat des pauvres », se proposent de souligner l'impact de la béatitude de pauvreté pour aujourd'hui : à l'ère de l'opulence, une théologie de la pauvreté fait ressortir non seulement l'impératif du dveloppement humain, mais aussi l'urgence du combat contre toutes les structures de pauvreté, au nom de la justice. Au plan personnel comme au plan collectif, les exigences évangéliques sont incompatibles avec le « modèle riche » du système social et économique dominant et requièrent la visée d'un « modèle pauvre » de libération et de désappropriation. L'Eglise dite « des pauvres » ferait bien de remettre en cause ses motivations et ses comportements ; les chrétiens ne peuvent plus surseoir à une solidarité active avec les opprimés en lutte révolutionnaire, partout dans le monde, pour leur dignité.

Dans sa préface, le P. Alain Durand, précise excellemment la portée théologique de la recherche passionnée et libre menée d'un bout à l'autre de ce livre : « Le profit, le confort, la croissance et la consommation semblent être les raisons d'être de notre société. Parce qu'un tel univers est insensible à l'homme, il ne peut être qu'insensible à Dieu. La foi exige une rupture dans ce monde fermé. Cette rupture apparaît dans l'expérience du scandale et devient efficiente par l'action politique. C'est dans la mesure où les relations humaines ne se réduisent pas à être un rapport de choses que s'ouvre l'espace humain à l'intérieur duquel la Parole de Dieu livre sa signification » (p. 13).

Si l'on se rappelle que l'économie est une « science combattante » (Bartoli) et que la théologie doit être embrayée sur le réel historique, on appréciera cet essai qui ne reste pas neutre. Nous en recommandons la lecture aux jeunes, aux militants, aux chrétiens qui, choqués par la misère des hommes, s'interrogent sur le sens évangélique à donner à leur engagement.

André LAUDOUZE

Ernesto CARDENAL, *Cri, Psaumes politiques* (Coll. Terres de feu 1), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 76 p., 8,20 f.

André LANSON, *Libérer les opprimés* (Coll. Terres de feu 2), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 104 p., 8,50 f.

ID., *Mourir pour le peuple* (Coll. Terres de feu 3), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 112 p., 9,80 f.

Pour donner la parole aux sans-voix du tiers-monde, les éditions du Cerf lancent une nouvelle collection : « Terres de feu ». Les trois premiers titres nous parviennent d'Amérique latine. Sur un ton vibrant et passionné ils témoignent de l'ardent espoir d'un monde avide de libération et de justice.

E. Cardenal, poète et prêtre nicaraguais, tente de redire dans le langage des exploités du XX[e] siècle, les psaumes de la Bible. Il dénonce les propagandes officielles, les tortures, l'arrogance des nantis. Il crie la confiance de l'opprimé au Dieu des pauvres.

A travers les deux courts ouvrages de Lanson, prêtre français devenu ouvrier en Argentine, nous sommes invités à une relecture fascinante, actuelle et profondément politique de l'histoire biblique et des interventions libératrices de Dieu ainsi qu'à une redécouverte du « cas Jésus », prophète et martyr, qui par sa mort fait éclater toutes les aliénations et engage l'humanité dans un combat contre la haine et le mensonge. Bref, A. Lanson nous présente un Evangile pour aujourd'hui et à partir de la situation oppressive du tiers-monde, écrit en une langue sobre, vigoureuse et sans concessions ; voilà qui nous change d'une spiritualité désincarnée, voilà un effort — à développer — pour montrer que la foi au Christ est une force mystique et historique capable de renverser les montagnes de la misère, de l'oppression et de la tyrannie.

André LAUDOUZE

BORDAS-ENCYCLOPÉDIE, *Histoire de la philosophie et des religions*, Paris, Bordas, 1968, 184 p., 28,50 f.

C'est une gageure que de faire en un seul volume un tour d'horizon encyclopédique des philosophies et des religions. Le projet est incontestablement ambitieux et nul ne s'étonnera des limites d'une telle réalisation. Il ne faut pas demander à ce genre d'ouvrage plus qu'il ne peut donner. Il ne s'agit que d'un instrument destiné à offrir un cadre général de mise en ordre des tableaux thématiques et historiques, des notions rapides à compléter ou à vérifier, des pistes pour aborder l'étude d'une question à l'aide d'autres sources. La classification décimale universelle utilisée dans tous les volumes de l'*Encyclopédie* forme un système pratique de référence qui permet de trouver facilement ce que l'on cherche et de renvoyer rapidement le lecteur d'un point à l'autre de l'ouvrage. Le volume commence par un exposé général de philosophie, de la métaphysique à l'esthétique, en passant par la cosmologie, l'anthropologie, la logique, l'épistémologie, la morale, etc. Signalons de nombreuses pages consacrées à la psychologie expérimentale car il ne viendrait pas spontanément à l'esprit de les rechercher dans un volume consacré à la philosophie. Une brève histoire, des pré-socratiques à J.-P. Sartre, tente de retracer l'évolution de la pensée philosophique en Occident. Vient ensuite la partie réservée aux religions. La Bible fait l'objet d'une présentation générale dans son histoire et l'histoire de sa critique. Des simplifications : « La doctrine de l'inspiration qui en fait un livre dicté, mot à mot, lettre par lettre, par Deu aux hommes est abandonnée par les exégètes modernes » (p. 104), des erreurs : « Les textes canoniques du Nouveau Testament ont tous été écrits entre 70 et 150 de notre ère », des propos quelque peu désuets : « Il existe une commission biblique pontificale qui fixe l'attribution, la date, etc., des textes bibliques tels que doit l'admettre un chrétien appartenant à l'Eglise romaine », se glissent ici où là dans le texte. Dogmes et morales de la religion chrétienne font ensuite l'objet d'un exposé dont l'ordre logique n'est pas sans rappeler celui des anciens catéchismes. Après une histoire générale des Eglises et une présentation de leur organisation viennent deux grandes religions révélées : le judaïsme et l'islam et, pour terminer, les religions orientales : védisme, hindouisme, jaïnisme et bouddhisme, religions de la Perse, de la Chine et du Japon. Les grandes mythologies et les religions dites primitives sont traitées en parents pauvres, bien qu'une liste de références renvoie le lecteur à différents textes épars dans l'*Encyclopédie*. Malgré ses insuffisances et son schématisme simplificateur, cet ouvrage peut rendre d'utiles services. D'innombrables tableaux, graphiques, desseins, index, bibliographies jalonnent le texte et permettent au lecteur pressé d'établir quelques points de repère dans un monde aussi complexe que celui des philosophies et des religions. Il faut enfin mentionner la qualité exceptionnelle de la documentation iconographique et de la présentation graphique, avec son jeu nuancé de couleurs. A lui seul, cet ouvrage est un petit chef d'œuvre de composition.

A. DURAND

Paul-Dominique DOGNIN, *Initiation à Karl Marx* (Coll. Initiations), Paris, Ed. du Cerf, 420 p., 1970, 39,30 f.

Pendant de nombreuses années, le Père Dognin a initié à l'étude du marxisme les jeunes dominicains du Saulchoir. Et c'est précisément le fruit de cet enseignement qu'il nous présente aujourd'hui sous le titre : *Initiation à Karl Marx.*

Il s'agit d'une étude assez générale pour débutants. Elle a l'avantage sur beaucoup d'autres études de rester toujours proche des textes, d'être accessible à un public assez large en raison de sa très grande clarté et du souci pédagogique qui anime l'auteur. On peut donc conseiller ce livre à tous ceux qui veulent s'informer honnêtement sur le marxisme sans se perdre dans les querelles d'écoles.

Il nous semble cependant que le Père Dognin fait une lecture de Marx beaucoup moins innocente qu'il n'y paraît au premier coup d'œil. Son regard critique s'exerce sur deux points particulièrement importants : 1. Tout d'abord il suggère que Marx n'a pas complètement abandonné la notion d'*être générique* empruntée à Feuerbach et par là il essaie de rendre compte de son athéisme et met en doute, au moins pour une part, le caractère scientifique du marxisme. 2. D'autre part, il critique à propos du *Capital,* la théorie de la valeur-travail et la coupure radicale établie entre valeur d'usage et valeur d'échange. Il pense ainsi démystifier l'œuvre fondamentale de Marx. « Nous avons essayé, pour notre part, de « démystifier » le *Capital* : c'est un impressionnant colosse, mais ses pieds sont d'argile » (p. 411). Ce point de vue trop exclusivement critique risque de laisser échapper l'apport positif d'une œuvre qui reste impressionnante malgré ses erreurs et ses insuffisances, et peut nous donner trop facilement bonne conscience dans la mesure où il permet d'esquiver une certaine remise en cause de nos systèmes de pensée et de nos comportements.

Etienne DUVAL

Urbain MARQUET, *Le caractère* (Coll. La chair et l'esprit), Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 157 p.

160 pages, c'est peu pour aborder un tel sujet. Notons seulement l'originalité d'U. Marquet qui essaie d'intégrer les recherches de Le Senne et de Mounier. Face à des caractérologies appauvrissantes parce que trop schématiques, on appréciera le souci d'une connaissance du sujet dans son intégralité et sa complexité. Pour éclairer ses « types », l'auteur fait appel aux symboles tirés de la flore et de la faune, aux dieux de la mythologie et aux héros du cinéma. Cette piste, originale et fructueuse, aboutit parfois, dans un texte si bref, à des rapprochements énigmatiques. Tel lecteur pourra préférer aussi une méthode plus rigoureuse. Dans quelle mesure un passage si facile de la psychologie à la métaphysique est-il légitime ?

Mais avec M. Nédoncelle, on ne peut que souligner le sain optimisme de l'éducateur, sa confiance que tous les caractères, même les plus déshérités sont capables de s'enrichir et de s'unifier. Toutes choses qui révèlent un respect profond de l'homme et une science qui se veut service vrai et non moyen d'annexion de l'autre.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Claude DEFFARGE et Gordian TROELLER, *Yemen 62-69* (Coll. L'histoire que nous vivons), Paris, R. Laffont, 1969, 304 p.

La française Cl. Deffarge et le luxembourgeois G. Troeller forment une équipe de reporters dont la réputation n'est plus à faire. Ils se sont déjà rendus au moment opportun dans une grande partie des points chauds du globe. Dans ce nouveau livre, illustré de plusieurs pages de photographies prises par eux, ils décrivent de manière très vivante les événements de la dernière décennie au Yemen : « De la révolution sauvage à la trêve des guerriers » (c'est le sous-titre de l'ouvrage). Souhaitons que leur passionnant reportage aident de nombreux lecteurs à « participer » à une histoire qu'ils vivent trop souvent dans l'ignorance ou l'indifférence.

René BEAUPÈRE

Marc BAROLI, *L'Ethiopie*, Paris, Ed. du dialogue, 1969, 192 p., 24 f.

Georg GERSTER, *L'art éthiopien. Eglises rupestres*, La Pierre-qui-Vire, Ed. Zodiaque, 1968, 148 p., 120 f.

« Pour le Français moyen,... l'Ethiopie, c'est le Négus à cheval sous un parapluie. Et pour les autres, ce n'est guère davantage » : partant de cette constatation, M. Baroli fournit en un volume de moins de deux cents pages une somme considérable d'informations sur le passé et le présent de ce pays : du « prêtre Jean » à Rimbaud, des églises monolithiques de Lalibela à l'Africa Hall d'Addis Abeba, du chemin de fer de Djibouti aux *Ethiopian Air Lines*... il nous fait découvrir, de la meilleure façon journalistique, l'histoire et la réalité vivante actuelle du plus vieil empire de notre planète.

Le second volume, traduit de l'allemand, est d'un autre genre : ce luxueux album relié, comprenant plus de cent dessins et de deux cents photographies en noir et en couleurs, est à la fois une œuvre d'art et un instrument de travail. Il décrit minutieusement les fameuses églises de Lalibela, mais il fournit aussi une excellente documentation sur d'autres monuments chrétiens pratiquement inconnus du monde occidental. Quelques brefs chapitres d'introduction font le point sur l'archéologie, l'histoire, l'architecture et la peinture éthiopiennes. A noter aussi des pages sur l'Eglise orthodoxe d'Ethiopie qui permettent de mettre au point quelques notations trop rapides de l'ouvrage de M. Baroli.

Ces deux livres, qui se complètent l'un l'autre, donnent envie de partir à la découverte d'un fascinant pays.

René BEAUPÈRE

Georges CADEL, *Noirs et blancs*, Coutances, Ed. O. C. E. P., 144 p.

Prêtre *Fidei donum*, le P. Cadel accompagna, en 1957, un groupe de quinze ménages ivoiriens dans un voyage d'études en Europe. Avec un double objectif : lutter contre le racisme, transformer les coutumes africaines, il retranscrit d'abord — avec photos à l'appui — des notes de voyage rédigées par des africains.

Dans la seconde partie, de brèves analyses nous montrent comment ce voyage contribua à la transformation du droit coutumier

ivoirien, notamment en matière familiale. Les dernières pages regroupent de façon commode un résumé du nouveau code civil, une étude — qu'on aurait aimée plus approfondie — sur latinité et négritude, les principaux textes de Vatican II sur le racisme et la famille.

Ce livre, bien vivant, est une invite à poursuivre la recherche, mais déjà il sert sûrement la cause de l'union fraternelle entre les races.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Jean CAPELLADES, *Guide des églises nouvelles en France,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 244 p.

Plus de deux mille cinq cents lieux de culte ont été construits en France depuis 1945. L'auteur en a choisi trois cents : il en décrit cent soixante-dix et en signale cent trente autres, dans l'ensemble de notre pays. Les notices, complétées par des photographies, sont brèves mais précises ; la date de construction, les noms des architectes et artistes sont indiqués ; des renseignements topographiques permettent de trouver facilement ces monuments. Les itinéraires sont précédés de cinquante pages d'initiation. Des tables, enfin, permettent une utilisation méthodique.

Naturellement, certaines appréciations seront contestées : les uns trouveront l'auteur trop sévère ; d'autres, trop indulgent. Pour notre part, nous estimons que ce petite livre agréable à feuilleter et à consulter est une belle réussite.

René BEAUPÈRE

V. NOTES DE LECTURE

Collection « Foi vivante », Paris, Aubier, Desclée De Brouwer, Ed. du Cerf et Ed. ouvrières, 1969.

« Foi vivante », collection de livres chrétiens de poche, vient de dépasser son centième volume et elle annonce une vente dépassant un million d'exemplaires. Voici les derniers ouvrages parus : *Le pain et la parole,* livre inédit de F. Perroux (n° 97, 336 p., 7,20 f.) ; *Au cœur des masses,* par René Voillaume (n° 100 et 101, 570 p. en 2 vol. de 5,40 f. et 7,20 f.) ; *L'expérience humaine du mal,* par L.-B. Geiger, reprise d'un texte paru dans le recueil *La souffrance, valeur chrétienne* (Casterman, 1967) (n° 102, 224 p., 5,40 f.) ; *Ils annoncent Jésus-Christ. Les patriarches,* extrait de *La loi ou les cinq livres de Moïse* (Delachaux et Niestlé) (n° 103, 144 p., 3,90 f.) ; *Le projet évangélique de Jésus,* par J.-P. Audet, reprise amplifiée d'articles parus dans la revue *Communauté chrétienne* (n° 104, 166 p., 5,40 f.) ; *Les idées maîtresses de Vatican II, par G. Martelet* (n° 105, 180 p., 7,20 f.) ; *L'homme qui devient Dieu,* par R. Panikkar (n° 106, 128 p., 3,90 f.) ; *Claudel et le Dieu caché,* par J. Madaule (la première partie de cet ouvrage, « L'exigence de Dieu », avait paru en 1943 dans le volume *Reconnaissances : Claudel, Proust, Du Bos,* Desclée De Brouwer)

(n° 107, 176 p., 5,40 f.). Enfin, sous le titre général de « La Parole de Dieu à la télévision », sont rassemblés en deux volumes des sermons prononcés par B. Bro, J. Delarue, F. Louvel, Ph. Dagonet, M. Joulin, A.-M. Roguet, etc. : *Dieu est Dieu* (n° 98, 192 p., 5,40 f.) et *Chrétiens dans le monde* (n° 99, 176 p., 5,40 f.).

Dewi MORGAN, *The Bishops come to Lambeth*, London, A. R. Nowbray, 1967, 150 p., 8 s. 6 d.

Lambeth Conference 1968. Preparatory Information, London, S. P. C. K., 1968, 206 p., 15 s.

The Lambeth Conference 1968. Resolutions and Reports, London, S. P. C. K. et Seabury Press, 1968, 160 p., 8s. 6d.

Le premier volume est la réédition mise à jour d'un travail paru en 1957 sur l'histoire des Conférences anglicanes de Lambeth. Le deuxième et le troisième volumes donnent respectivement le matériel préparatoire et les rapports de la Conférence qui s'est tenue du 25 juillet au 25 août 1968 : ces ouvrages sont indispensables à tous les œcuménistes.

Mariage et famille (Coll. Le Point 6), Paris, Apostolat des éditions, 1968, 128 p., 6,60 f.

A propos de l'encyclique Humanae Vitae (Coll. Le Point 7), *Ibid.*, 1969, 176 p., 8,40 f.

Dans le premier volume, des textes conciliaires sont présentés et commentés par Franz Weyergans. Dans le second, on a recueilli des déclarations des conférences épiscopales, précédées de réflexions du P. Karl Rahner.

Collection « Flèche », Paris, Apostolat des éditions.

Puissance de l'amour, par Fulton J. Sheen (n° 5, 1968, 144 p., 6,60 f.) ; *La crise actuelle de l'intelligence*, par Jean Daniélou (n° 6, 1969, 64 p.).

Cardinal Gabriel GARRONE, *La profession de foi de Paul VI*, Paris, Beauchesne, 1969, 88 p., 7 f.

Le texte français de la profession de foi du pape est précédé d'une introduction d'une cinquantaine de pages.

Josse ALZIN, *Le livre de ma joie*, Paris, Spes, 1968, 176 p., 12 f.

Commentaire d'une cinquantaine de textes bibliques sur le thème de la joie.

Sören KIERKEGAARD, *Chrétien incognito*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, 76 p., 9 f.

Première traduction française de *La neutralité armée ou ma position comme écrivain chrétien dans la chrétienté* (1848). J. Colette fait précéder cette traduction d'une brève introduction.

Pierre BENOIT, o.p., *L'Eglise et Israël* (Coll. Flèche 7), Paris, Apostolat des éditions, 1969, 48 p.

Bref exposé classique sur la situation de l'Eglise par rapport à l'Israël ancien et à l'Israël croyant d'aujourd'hui. Les problèmes nouveaux suscités à la conscience chrétienne par la création de l'Etat d'Israël et par les répercussions de la guerre des six jours ne sont pas abordés ; mais on trouvera dans la plaquette du P. Benoit des éléments permettant de poursuivre la réflexion.

Edmond JACOB, *Israël dans la perspective biblique,* Strasbourg, Ed. Oberlin, 1968, 40 p.

Jean HÉRICOURT, *Requiem à Buchenwald* (Coll. Témoignages 8), Paris, Apostolat des Editions, 1968, 112 p., 6 f.

La première plaquette recueille le texte d'une conférence prononcée à Strasbourg par un exégète protestant ; dans un problème controversé, il adopte des positions assez nuancées.

Dans la seconde, un catholique propose une belle méditation spirituelle sur la terrible expérience qu'il a vécue comme déporté dans un camp de concentration.

Karl BARTH et Hans URS VON BALTHASAR, *Einheit und Erneuerung der Kirche* (Oekumenische Beihefte 2), Fribourg, Paulusverlag, 1968, 38 p.

Version allemande du *Dialogue* œcuménique déjà présenté par *L. et V.* (n° 92, p. 144).

Joseph DE BACIOCCHI, *Le mariage rencontre avec Dieu,* Lyon, Ed. Xavier Mappus, 1969, 48 p.

Cette brève plaquette d'un spécialiste de la théologie sacramentaire rendra certainement service aux prêtres et aux foyers embarrassés pour dire ce qu'est le sacrement de mariage.

Emilios INGLESSIS, *Maximos IV. L'Orient conteste l'Occident* (Chrétiens de tous les temps 32), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 264 p., 16,50 f.

Traduction française d'un ouvrage paru en 1966 à Buenos Aires. De nombreux extraits des œuvres du célèbre patriarche grec-catholique aident à prendre vive conscience de ce qu'il a apporté à l'Eglise universelle en défendant vigoureusement les traditions de l'Orient chrétien, en particulier au Concile de Vatican II.

Charles Harold DODD, *Conformément aux Ecritures* (Coll. Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1968, 146 p.

Bien que paru en 1952 en Angleterre, le travail du célèbre exégète britannique n'a rien perdu de son actualité. Traduit par R. Guého et J. Trublet et préfacé par X. Léon-Dufour, ce petit livre montre comment les premiers chrétiens ont situé le message du Christ dans le dessein de Dieu et comment ils ont « cité » les Ecritures. Sa lecture est difficile. Mais le contenu mérite un effort.

Henri DENIS et Jean FRISQUE, *L'Eglise à l'épreuve* (Coll. Points de repère 6), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 160 p., 7 f.

Ce livre a été écrit durant l'hiver 1967-1968, mais des notes le complètent à la lumière des événements français de mai-juin 1968. A travers l'épreuve présente de l'Eglise, les deux auteurs cherchent les gages de l'avenir : dans la sécularisation, ils discernent les nouveaux cheminements de la grâce ; dans les événements, l'actualité de la foi en Jésus-Christ ; dans les mutations culturellles, la « pauvreté » ou simplicité de l'Evangile ; dans la quête de l'unité du monde, le témoignage d'un amour universel ; enfin dans la technicisation, l'appel à la liberté des enfants de Dieu. Ils sont résolument optimistes et pour eux « la croissance du monde et les métamorphoses de l'Eglise sont une même attestation de la fraîcheur et de l'amour de Dieu » (p. 149).

La réforme des prêtres au Moyen Age (Chrétiens de tous les temps 29), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 184 p., 14 f.

Le P. François Petit rassemble des textes souvent peu connus concernant la réforme — en particulier au niveau de la pauvreté et de la vie commune — des prêtres au Moyen Age. Tous ceux qui croient encore à l'enseignement de l'histoire puiseront dans ce recueil une inspiration et des raisons d'espérer pour aujourd'hui.

La régulation des naissances (Coll. Vivre le Concile), Tours-Paris, Mame, 1968, 200 p., 10 f.

On trouvera dans ce volume le texte français de l'encyclique *Humanae vitae,* avec une introduction et des commentaires par l'abbé Jacques Jullien et une équipe de laïcs et de prêtres. En annexe, la *Note pastorale* de l'épiscopat français sur l'encyclique, des textes pontificaux et conciliaires sur la régulation des naissances, un questionnaire pour aider à la réflexion...

René NELLI, *Dictionnaire des Hérésies méridionales,* Toulouse, Ed. Privat, 1968, 310 p.

Bourré de détails pittoresques et de renseignements utiles, ce petit livre relié est un peu court pour le fond ; on n'y cherchera pas en particulier d'indications doctrinales trop précises sur le calvinisme devenu, par la magie du régionalisme, une hérésie méridionale !

Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval,* Paris, A. Colin, 1968, 512 p.

Ce manuel est publié dans la Collection U, série « histoire médiévale » dirigée par G. Duby. Clair et précis, il sera fort utile aux étudiants. Nous avons apprécié les quatorze pages d'« Introduction au vocabulaire usuel du christianisme » placées par l'auteur en tête de son travail parce que, écrit-il, « si toute le monde considère qu'il est ridicule de prendre Le Pirée pour un homme, alors que l'Antiquité grecque a sombré sans retour dans l'oubli pour beaucoup de nos contemporains, ... il est encore plus grotesque de penser que Sainte-Trinité est un titre réservé aux archevêques, alors que le christia-

nisme, au-delà de toute pratique, voire de toute foi, continue de marquer toutes nos coutumes et d'imprégner de mille manières notre vie quotidienne ». Deux critiques seulement à propos de ce « condensé » du christianisme : il manque la mention des lectures d'Ecriture Sainte à la messe et surtout l'immortalité de l'âme tient fâcheusement la place de la foi en la résurrection de la chair.

M. D. KNOWLES et D. OBOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Eglise,* 2. Le Moyen Age, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 624 p., 36 f.

H. TUECHLE, C. A. BOUMAN, J. LE BRUN, *Nouvelle histoire...* 3. Réforme et Contre-Réforme, *Ibid.*, 1968, 624 p., 3 f.

Nous avons longuement présenté naguère les tomes 1 et 4 de cette *Histoire* publiée sous la direction de L. J. Rogier, R. Aubert et M. D. Knowles (cf. *L. et V.*, n° 66, p. 122-123 ; n° 83, p. 130-131). Le manque de place nous a empêché de signaler jusqu'ici la parution des tomes 2 et 3. Nous attendons maintenant le tome 5 (« L'Eglise de 1848 à nos jours ») qui achèvera cette excellente série.

François HOUTARD et Jean RÉMY, *Milieu urbain et communauté chrétienne* (Coll. Eglise et civilisation contemporaine), Tours-Paris, Mame, 1968, 392 p., 22 f.

ID., *Eglise et société en mutation* (Coll. Eglise...), *Ibid.*, 1969, 414 p., 25 f.

Ces deux ouvrages recueillent des articles publiés par les auteurs ces dix dernières années. Dans le premier, les chapitres sont groupés autour des thèmes : ville et structures religieuses, formes de relations et de groupes en milieu urbain, institutions et communautés chrétiennes en milieu urbain ; dans le second : ecclésiologie et sociologie, Eglise et société technique, Eglise et moments révolutionnaires. Un troisième tome est annoncé, « dont le thème central sera les rôles dans l'institution ecclésiale, en particulier le prêtre ».

François HOUTART, *L'éclatement d'une Eglise,* Tours-Paris, Mame, 1969, 268 p., 13 f.

Version française d'un cours professé aux Etats-Unis en 1966 et publié sous le titre *The Eleventh Hour. Explosion of a Church* (1968). C'est le travail d'un sociologue qui estime que, parce qu'il n'est pas une réaction à chaud sur des événements récents (que de choses se sont produites depuis 1966 !), ce livre acquiert une plus grande signification.

Jean-Jacques WALTER, *Un laïc face à Humanae Vitae,* Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 96 p., 6,20 f.

Karl RAHNER, *A propos d'Humanae Vitae,* Ibid., 1969, 72 p., 620 f.

Bernard HAERING, *Crise autour d'Humanae Vitae,* (Coll. Remise en cause), Paris, Desclée, 1969, 96 p.

Le premier volume, œuvre d'un laïc catholique père de famille, conteste le bien-fondé des arguments de l'encyclique de Paul VI con-

tre la contraception. Les deux autres sont écrits par des théologiens : B. Häring reprend les choses à partir de « *Casti Connubii* », tandis que K. Rahner se préoccupe plus de la situation créée dans l'Eglise catholique par la publication d'« *Humanae Vitae* » et les réactions provoquées.

Le visage de lumière, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1966, 321 p., 12 f.

Après *Jésus, La prière de Jésus* et *Présence du Christ*, l'anonyme « moine de l'Eglise d'Orient » nous offre de nouvelles — et très belles — méditations évangéliques écrites en Madala et Jérusalem, de 1960 à 1965.

Paul TOINET et Francis JEANSON, *La foi* (Verse et controverse 10), Paris, Beauchesne, 1969, 120 p., 9,60 f.

« Dialogue sur l'essentiel » entre un prêtre et un incroyant.

Hirtenbriefe 1967 aus Deutschland, Oesterreich und der Schweiz, Wien, Herder, 1968, 324 p., 36 f. s.

L'*Institut für kirchliche Zeitgeschichte* continue (cf. *L. et V.* n°80, p. 141) son œuvre fort utile en recueillant les lettres pastorales des évêques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse alémanique.

Joachim JEREMIAS, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon, Ed. X. Mappus, 1967, 174 p.

Pierre TALEC, *Le signe de la foi. Essai sur le baptême*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 128 p.

Des chrétiens découvrent le nouveau Rituel du baptême des enfants, Paris, Ed. du Centurion, 1969, 104 p., 5,70 f.

Au moment où l'Eglise catholique promulgue un nouveau *Rituel* pour le baptême des petits enfants (Présentation de ce *Rituel* par G. Brisacier, P. Gerbé, G. et M. Givelet, N. Lépine, J. Petex, A. Vinel et B .Violle, dans le troisième ouvrage signalé), on lira avec un vif intérêt la solide étude du professeur protestant J. Jeremias : durant quatre siècles il ne découvre que deux théologiens en faveur d'un ajournement du baptême. Ce livre est la traduction par B. Hübsch et F. Stoessel de *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (1958), à laquelle ont été incorporés des éléments de la plaquette *Nochmals : die Anfänge der Kindertaufe* (1962).

L'abbé P. Talec, vicaire à Paris, propose de son côté, aux non chrétiens comme aux chrétiens, un effort de réflexion sur la signification et la pastorale du baptême.

Robert SERROU, *Dieu n'est pas conservateur* (Coll. Contestation), Paris, R. Laffont, 1968, 272 p., 9 f.

ID., *Tempête sur l'Eglise* (Coll. Points chauds), Paris, Fayard, 1969, 200 p., 15 f.

R. Serrou, journaliste, responsable des questions religieuses à

Paris-Match, recueille dans le premier volume des témoignages sur l'activité des chrétiens dans la tourmente de mai 1968. Dans le second, il rassemble une abondante documentation sur les divers aspects de la crise de l'Eglise catholique.

Le saint Rosaire, La liturgie, t. II (Coll. Les enseignements pontificaux et conciliaires), Paris, Desclée ,1966 et 1969, 2 vol. de 342 et 622 p., 16 et 45 f.

L'utile recueil des Moines de Solesmes s'enrichit de deux volumes : le premier est consacré aux textes pontificaux concernant le Rosaire ; le second complète un volume paru naguère sur la liturgie et qui s'arrêtait en 1960 ; dans le nouveau tome on trouvera des documents s'étendant de l'annonce de Vatican II à aujourd'hui. A noter qu'en raison de l'abondance des matières les textes sur l'eucharistie et sur les mystères de l'année liturgique feront l'objet de deux autres volumes.

Michel SCHOOYANS, *Chrétienté en contestation : l'Amérique latine* (Coll. Parole et Mission 17), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 328 p., 29 f.

Cet « essai de prospective pastorale » (c'est le sous-titre) est l'œuvre d'un jeune philosophe belge, professeur à l'Université catholique de Sâo Paulo.

Le Gérant : A. DURAND
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3e trimestre 1970

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

publiée cinq fois par an

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 25 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 350 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,
Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 4 200 lires
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Rome
C.C.P. : 1.18976

Canada et U.S.A. : 9 dollars canadiens et 8 dollars américains
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse : 27 francs suisses
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : IIa 1975

Autres pays : 35 francs
Lumière et Vie, C. C. P. : Lyon 3038-78

***

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

LVMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2e

Tél. 37-49-82 — C.C.P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. *Crise de la morale* .... 6 f.
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* .... 6 f.
24. *De l'immortalité de l'âme* 6 f.
32. *Suicide et euthanasie* .. 6 f.
33. *Réflexions sur le miracle* 6 f.
34. *L'évolution humaine* ... 6 f.
35 *Transmission de la foi et catéchèse* .... 6 f.
36. *Le Rédempteur* .... 6 f.
37. *Israël* .... 6 f.
38. *La guerre* .... 6 f.
39. *L'argent, I* .... 6 f.
40. *Aspects du protestantisme* 6 f.
41. *L'espérance* .... 6 f.
42. *L'argent, II* .... 6 f.
43. *Conception chrétienne de la femme* .... 6 f.
44. *Amour de Dieu, amour des hommes* .... 6 f.
45. *Le Concile œcuménique* 6 f.
46. *La prédication* .... 6 f.
47. *La conversion* .... 6 f.
48. *Création et créature* .... 6 f.
49. *Autorité et pouvoir* ... 6 f.
50. *Vivre dans le monde* ... 6 f.
51. *La confirmation* ...... 6 f.
52. *Le ciel* .... 6 f.
53. *La tentation* .... 6 f.
54. *Cinéma et vie chrétienne* 6 f.
55. *Les Eglises d'Orient* .. 6 f.
56. *Marie et le salut du monde* .... 6 f.
57. *Le Christ-Roi* .... 6 f.
58. *Jour de fête, jour d'ennui* 6 f.
59. *Concile et réforme dans l'Eglise* .... 6 f.
60. *L'amour et le temps* .... 6 f.
61 *Liberté du chrétien* .... 6 f.
62. *Jésus, fils de l'homme* .. 6 f.
63. *Laïcs et mission de l'Eglise, I* 6
64 *La communion anglicane* 6
65. *Laïcs et mission de l'Eglise, II* 6
66. *Dieu se tait* 6
67. *L'Esprit et les Eglises* .. 6
68. *La mort* 6
69. *La liberté religieuse* .. 6
70. *Sacrement de pénitence* . 6
71. *Théologiens et mission de l'Eglise* .... 6 f
72. *Christ notre Pâque* .... 6 f
73. *L'Eglise et le monde* .. 6 f
74. *Après le Concile, I* .... 6 f
75. *La prière* .... 6 f
76-77. *Les prêtres* .... 6 f
78. *Satan* .... 6 f
79. *Le pèlerinage* .... 6 f
80. *Christianisme et religions* 6 f
81. *Exigences du renouveau liturgique* .... 6 f
82. *Le mariage* .... 6 f
83. *Communion des saints* . 6 f
84. *Eucharistie et unité* .... 6 f
85. *Les pauvres* .... 6 f
86. *Les malades* .... 6 f
87. *Il est descendu aux enfers* 6 f
88. *Le langage et la foi* ... 6 f
90. *La ville* .... 6 f
91. *La violence* .... 6 f
92. *Israël et la conscience chrétienne* .... 6 f
93. *L'Eglise aujourd'hui* ... 6 f
94. *Vivre l'Eucharistie* ..... 6 f
95. *Prospective pour une éthique* .... 6 f
96. *La vie religieuse* ...... 6 f.
97. *La sexualité en procès* .. 6 f.
98. *Qu'est-ce que croire ?* .. 6 f.

Cahiers à paraître

99. *Les communautés de base*
100. *Le langage poétique et la foi*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **6,00** f.
Etranger, **6,50** f.